Max Horkheimer

Kritische Theorie

Eine Dokumentation

Herausgegeben von Alfred Schmidt

Band I

S. Fischer Verlag

Inhalt des ersten Bandes

Zum Andenken an Lisel Paxmann
und die anderen Studenten aller Länder,
die im Kampf gegen den Terror
ihr Leben verloren.

Vorwort zur Neupublikation

Der Grund meines Zögerns, die Aufsätze aus der längst vergriffenen *Zeitschrift für Sozialforschung* nochmals herauszubringen, war nicht zuletzt die Überzeugung, ein Autor solle jeweils nur Gedanken publizieren, zu denen ohne Rückhalt er zu stehen vermag. Meine hier wieder erscheinenden früheren philosophischen Versuche bedürften heute nicht nur exakterer Formulierung, sondern sind von ökonomischen und politischen Vorstellungen durchherrscht, die nicht mehr unvermittelt gelten; ihre richtige Beziehung zur Gegenwart erfordert differenzierte Reflexion. Ihr dienen meine späteren Arbeiten. Wenn ich trotz der Bedenken dem Neudruck zustimmte, geschah es in der Hoffnung, daß die um Erkenntnis Bemühten, die seit langem ihn gefordert hatten, der Diskrepanz sich bewußt, zur Verhinderung von Unheil beitragen werden. Aus kritischer Theorie Konsequenzen für politisches Handeln zu ziehen, ist die Sehnsucht derer, die es ernst meinen; jedoch besteht kein allgemeines Rezept, es sei denn die Notwendigkeit der Einsicht in die eigene Verantwortung. Unbedachte und dogmatische Anwendung kritischer Theorie auf die Praxis in der veränderten historischen Realität vermöchte den Prozeß, den sie zu denunzieren hätte, nur zu beschleunigen. Die der kritischen Theorie im Ernst Verbundenen, auch Adorno, der mit mir sie entfaltet hat, stimmen darin überein.

In der ersten Hälfte des Jahrhunderts war proletarische Erhebung in den von Krise und Inflation betroffenen europäischen Ländern eine plausible Erwartung. Daß zu Anfang der dreißiger Jahre die vereinigten Arbeiter im Bund mit Intellektuellen den Nationalsozialismus hätten verhindern können, war keine leere Spekulation. Zu Beginn der völkischen Barbarei, erst recht zur Zeit des Grauens ihrer Herrschaft, war freiheitliche Gesinnung identisch mit Empörung gegen innere und äußere soziale Mächte, die den Aufstieg der künftigen Mörder teils veranlaßt, teils gefördert oder wenigstens geduldet hatten. Der Faschismus wurde respektabel.

Industriell fortgeschrittene, sogenannte entwickelte Staaten, vom stalinistischen Rußland zu schweigen, haben Deutschland nicht wegen Hitlers Terror bekriegt, den sie als innere Angelegenheit gelten ließen, sondern aus Motiven der Machtpolitik. Darin stimmte deutsche und ausländische Politik mit der östlichen Strategie überein, und deshalb war Haß gegen den Faschismus identisch mit Haß gegen die herrschenden Cliquen schlechthin.
Seit den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Vorstellung zunehmenden Elends der Arbeiter, aus dem nach Marx die Empörung, die Revolution, als Übergang zum Reich der Freiheit, hervorgehen sollte, über lange Perioden hin abstrakt und illusorisch geworden, zumindest so veraltet wie die Ideologien, die von der Jugend verachtet werden. Die Existenzbedingungen für Handarbeiter wie für Angestellte, zur Zeit des *Kommunistischen Manifests* Ergebnis krasser Unterdrückung, bilden in der Gegenwart Motive für gewerkschaftliche Organisation, für die Auseinandersetzung leitender Gruppen in Wirtschaft und Politik. Längst ist proletarisch revolutionärer Wille übergegangen in gesellschaftsimmanente, realitätsgerechte Aktivität. Zumindest dem subjektiven Bewußtsein nach ist das Proletariat integriert.
Die Lehre von Marx und Engels, noch immer unerläßlich zum Verständnis gesellschaftlicher Dynamik, reicht zur Erklärung der inneren Entwicklung, wie der äußeren Beziehungen der Nationen, nicht mehr aus. Der scheinbar oppositionelle Anspruch, aggressive Begriffe wie Klassenherrschaft und Imperialismus auf kapitalistische Staaten allein und nicht ebensosehr auf angeblich kommunistische zu beziehen, steht zu den Impulsen, die nach wie vor mich bestimmen, nicht weniger in Gegensatz als die entsprechenden Vorurteile der Anderen. Sozialismus, die Idee inhaltlich verwirklichter Demokratie, wurde in den Ländern des Diamat längst zum Instrument der Manipulation pervertiert, wie in den blutigen Jahrhunderten der Christenheit das christliche Wort. Noch die Verurteilung des verhängnisvollen asiatischen Feldzugs der Vereinigten Staaten widerspricht der kritischen Theorie, bleibt in Europa konformistisch, falls nicht auch die unvorstellbar grausamen, von gegnerischen Großmächten unterstützten Attacken ins Bewußtsein mit aufgenommen werden. »Die Angelegenheiten der Welt sind komplex. Sie werden durch Faktoren verschiedener Seiten be-

stimmt. Studiert man Probleme, dann muß man sie von verschiedenen Seiten aus betrachten, man kann sie nicht nur von einer Seite aus ansehen. Leute ..., die an einen bestimmten Ort eilen und nicht nach den gegebenen Verhältnissen fragen, die sich nicht die Gesamtheit der Umstände (die Geschichte und den gegenwärtigen Gesamtzustand) ansehen, auch nicht bis zum Wesen der Umstände (ihrem Charakter und ihrer inneren Beziehung mit anderen Umständen) vorstoßen, sondern selbstgefällig Anordnungen treffen und Befehle ausgeben, die werden mit Sicherheit scheitern.« Auf solcher Notwendigkeit politischen Denkens insistiert nicht etwa ein demokratischer Parlamentarier, sondern Mao Tse-tung in seiner aktivsten Periode, und er beruft sich auf Lenins Ausspruch: »Will man einen Gegenstand wirklich kennen, dann muß man alle seine Seiten, alle seine Beziehungen und ›Vermittlungen‹ erfassen und studieren.«[1] Stures Einverständnis mit Nationalismen, die marxistischer Slogans sich bedienen, hat der Bejahung von Gewalt der Gegenseite nichts voraus.

Der Schrecken, mit dem der Lauf zur rationalisierten, automatisierten, verwalteten Welt sich vollzieht, einschließlich Offiziersrevolten oder Infiltrationen in umstrittenen Ländern sowie der Verteidigung dagegen, gehört zum Kampf der Blöcke zur Zeit der internationalen technischen Angleichung. Die Epoche tendiert zur Liquidation alles dessen, was mit der, wenn auch relativen, Autonomie des Einzelnen zusammenhing. Der Bürger im Liberalismus vermochte, in bestimmten Grenzen, seine Kräfte zu entfalten, in gewissem Maß war sein Schicksal Resultat der eigenen Aktivität. Solche Möglichkeit auf alle auszubreiten, war das Postulat von Freiheit und Gerechtigkeit. In der Bewegung der Gesellschaft pflegt die Steigerung der einen mit der Verminderung der anderen bezahlt zu werden; die zentrale Regelung des Lebens, die jede Einzelheit planende Verwaltung, sogenannte strikte Rationalität, erweist sich als historischer Kompromiß. Schon zur Zeit des Nationalsozialismus war ersichtlich, daß totalitäre Lenkung nicht bloß Zufall, sondern ein Symptom des Ganges der Gesellschaft war. Perfektionierung der Technik, Ausbreitung von Verkehr und Kommunikation, Vermehrung der Bevölkerung treiben

[1] *Das rote Buch. Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung*, herausgegeben von T. Grimm, Frankfurt am Main 1967, S. 100 f.

zur straffen Organisation. Widerstand, verzweifelt wie auch immer, ist denn auch selbst in den Lauf der Dinge einbegriffen, den er ändern soll. Das Erkannte auszudrücken und dadurch vielleicht zu helfen, neuen Terror abzuwenden, bleibt gleichwohl das Recht des noch lebendigen Subjekts.

Nicht wenige meiner Impulse sind denen der Jugend in der Gegenwart verwandt, Sehnsucht nach dem Besseren, nach der richtigen Gesellschaft, mangelnde Anpassung an das Bestehende. Auch teile ich die Bedenken gegen die Bildungsarbeit an Schulen, Hochschulen und Universitäten. Der Unterschied betrifft das Verhältnis zur Gewalt, die in ihrer Ohnmacht den Gegnern gelegen kommt. Offen zu sagen, die fragwürdige Demokratie sei bei allen Mängeln immer noch besser als die Diktatur, die ein Umsturz heute bewirken müßte, scheint mir jedoch um der Wahrheit willen notwendig zu sein. Trotz ihrer Parteinahme für die russische Revolution hatte die von vielen Studenten verehrte Rosa Luxemburg vor 50 Jahren bereits die »von Trotzki und Lenin gefundene ... Beseitigung der Demokratie überhaupt« ein Heilmittel genannt, »noch schlimmer als das Übel, dem es steuern soll«.[2] Die begrenzte, ephemere Freiheit des Einzelnen im Bewußtsein ihrer zunehmenden Bedrohung zu schützen, zu bewahren, womöglich auszudehnen, ist weit dringlicher, als sie abstrakt zu negieren oder gar durch aussichtslose Aktionen zu gefährden. In totalitären Ländern geht es der kämpfenden Jugend um eben die Autonomie, die in den nicht-totalitären in permanenter Bedrohung steht. Mit welchen Argumenten auch immer, dem Vormarsch totalitärer Bürokratie von links Hilfe zu leisten, ist pseudorevolutionär, die Neigung zum Terrorismus von rechts pseudokonservativ. Wie neueste Geschichte bezeugt, sind beide Tendenzen einander ähnlicher als den Ideen, auf die sie sich berufen. Andererseits ist wahrer Konservatismus, der geistige Überlieferung wirklich ernst nimmt, revolutionärer Gesinnung, die sie nicht einfach verneint, sondern aufhebt, verwandter als dem Rechtsradikalismus, der ihnen das Ende bereitet.

Das Buch ist eine Dokumentation. Der idealistischen Philosophie abzusagen und mit dem historischen Materialismus in der Be-

[2] Rosa Luxemburg, *Die russische Revolution*, Frankfurt am Main 1963, S. 69.

endigung der Vorgeschichte der Menschheit das Ziel zu sehen, erschien mir als die theoretische Alternative gegenüber der Resignation vor dem mit Schrecken sich vollziehenden Lauf zur verwalteten Welt. Der metaphysische Pessimismus, implizites Moment jedes genuinen materialistischen Denkens, war seit je mir vertraut. Meine erste Bekanntschaft mit Philosophie verdankt sich dem Werk Schopenhauers; die Beziehung zur Lehre von Hegel und Marx, der Wille zum Verständnis wie zur Veränderung sozialer Realität haben, trotz dem politischen Gegensatz, meine Erfahrung seiner Philosophie nicht ausgelöscht. Die bessere, die richtige Gesellschaft ist ein Ziel, das mit der Vorstellung von Schuld sich verschränkt. Seit dem Ende des Krieges jedoch ist das Ziel verstellt. Die Gesellschaft befindet sich in einer neuen Phase. Kennzeichnend für die Struktur der Oberschicht sind nicht mehr konkurrierende Unternehmer, sondern Managements, Verbände, Komitees; die materielle Situation der Abhängigen bewirkt politische und psychologische Tendenzen, verschieden von den ehemals proletarischen. Einzelner wie Klasse werden integriert. Die sogenannte freie Welt an ihrem eigenen Begriff zu messen, kritisch zu ihr sich zu verhalten und dennoch zu ihren Ideen zu stehen, sie gegen Faschismus Hitlerscher, Stalinscher oder anderer Varianz zu verteidigen, ist Recht und Pflicht jedes Denkenden. Trotz dem verhängnisvollen Potential, trotz allem Unrecht im Inneren wie im Äußeren, bildet sie im Augenblick noch eine Insel, räumlich und zeitlich, deren Ende im Ozean der Gewaltherrschaft auch das Ende der Kultur bezeichnen würde, der die kritische Theorie noch zugehört. Im Zusammenhang mit den Essays zu solcher Erfahrung mich zu stellen, ist ein Motiv der Neupublikation.

Die Herausgabe hat Dr. Alfred Schmidt übernommen. In seinem Nachwort hat er die Gedanken, die ihn bei der Arbeit bestimmten, dargelegt. Die Aufsätze werden, von stilistischen Korrekturen und einigen Streichungen abgesehen, in der ursprünglichen Fassung publiziert. Mit Ausnahme der Einführung zu *›Autorität und Familie‹* wurden die Arbeiten in der *Zeitschrift für Sozialforschung* veröffentlicht, die zunächst in Leipzig, dann in Paris erschien. Auch nachdem das Institut durch Nicholas Murray Butlers Hilfe mit der Columbia University in New York verbunden war, wo auch die meisten der Aufsätze entstanden, blieb die Zeitschrift bei Alcan.

Sie erschien im wesentlichen auf deutsch. Wir waren der Überzeugung, deutsche Sprache sei im kleinen Kreis des Instituts besser aufgehoben als im Dritten Reich. Bei Ausbruch des Kriegs mit Frankreich schrieb ich dem Verlag, es sei wohl nicht mehr zu erwarten, daß die Zeitschrift weiter dort veröffentlicht werde; ich erhielt die Antwort, Jean Giraudoux, der Kultusminister, erachte es als Ehre, die Publikation fortzusetzen. Erst nach der Einnahme von Paris erschienen einige Hefte auf englisch in New York.

Der letzte Abschnitt des letzten Artikels der Zeitschrift bezieht sich auf die Gesellschaft im Nationalsozialismus. Er lautet in deutscher Übersetzung: »Das System technischer Rationalität als die Begründung von Gesetz und gesetzlicher Praxis hat jedes System zur Erhaltung individueller Rechte abgeschafft und Gesetz und gesetzliche Praxis zum Instrument erbarmungsloser Herrschaft und Unterdrückung im Interesse derer gemacht, von denen die wesentlichen ökonomischen und politischen Hebel sozialer Macht kontrolliert werden. Niemals ist der Entfremdungsprozeß von Gesetz und Moral so weit gegangen als in der Gesellschaft, die angeblich die Integration dieser Begriffe vollendet hat.« Otto Kirchheimer, der Autor jener Sätze, ist gestorben, und die Zeitschrift existiert nicht mehr. Alles scheint mir darauf anzukommen, daß die Sätze einzig für die Vergangenheit und nicht für die Zukunft gelten.

April 1968 MAX HORKHEIMER

Bemerkungen über Wissenschaft und Krise

(1932)

1. Die Wissenschaft wird in der Marxschen Theorie der Gesellschaft zu den menschlichen Produktivkräften gezählt. Als Bedingung der durchschnittlichen Beweglichkeit des Denkens, die sich in den letzten Jahrhunderten mit ihr entwickelt hat, ferner in Gestalt der einfachen Erkenntnisse über Natur und Menschenwelt, die in den fortgeschrittenen Ländern selbst den Angehörigen der unteren sozialen Schichten zuteil werden, nicht zuletzt als Bestandteil des geistigen Vermögens der Forscher, deren Entdeckungen die Form des gesellschaftlichen Lebens entscheidend mitbestimmen, ermöglicht sie das moderne Industriesystem. Insofern sie als Mittel zum Hervorbringen gesellschaftlicher Werte, das heißt in Produktionsmethoden formuliert vorliegt, stellt sie auch ein Produktionsmittel dar.

2. Daß die Wissenschaft als Produktivkraft und Produktionsmittel im Lebensprozeß der Gesellschaft mitwirkt, berechtigt keineswegs eine pragmatistische Erkenntnistheorie. Soweit die Fruchtbarkeit einer Erkenntnis bei ihrem Wahrheitsanspruch eine Rolle spielt, ist darunter eine der Wissenschaft immanente Fruchtbarkeit und keine Übereinstimmung mit äußeren Rücksichten zu verstehen. Die Prüfung der Wahrheit eines Urteils ist etwas anderes als die Prüfung seiner Lebenswichtigkeit. In keinem Fall haben gesellschaftliche Interessen über die Wahrheit zu entscheiden, sondern es gelten Kriterien, die sich im Zusammenhang mit dem theoretischen Fortschritt entwickelt haben. Zwar verändert sich die Wissenschaft selbst im geschichtlichen Prozeß, aber niemals kann der Hinweis darauf als Argument für die Anwendung anderer Wahrheitskriterien gelten als derjenigen, die dem Stand der Erkenntnis auf der erreichten Entwicklungsstufe angemessen sind. Wenn auch die Wissenschaft in die geschichtliche Dynamik einbezogen ist, so darf sie doch nicht des ihr eigentümlichen Charakters entkleidet und utilitaristisch mißverstanden werden. Freilich führen die Gründe, welche die Ablehnung der pragmatistischen

Erkenntnistheorie und des Relativismus überhaupt bedingen, keineswegs zur positivistischen Trennung von Theorie und Praxis. Einerseits sind weder Richtung und Methoden der Theorie noch ihr Gegenstand, die Wirklichkeit selbst, von den Menschen unabhängig, andererseits ist die Wissenschaft ein Faktor des geschichtlichen Prozesses. Die Trennung von Theorie und Praxis ist selbst ein historisches Phänomen.

3. In der allgemeinen Wirtschaftskrise erscheint die Wissenschaft als eines der zahlreichen Elemente des gesellschaftlichen Reichtums, der seine Bestimmung nicht erfüllt. Er übertrifft heute bei weitem den Besitzstand früherer Epochen. Es sind auf der Erde mehr Rohstoffe, mehr Maschinen, mehr geschulte Arbeitskräfte und bessere Produktionsmethoden vorhanden als je zuvor, aber sie kommen den Menschen nicht entsprechend zugute. Die Gesellschaft erweist sich in ihrer heutigen Form außerstande, von den Kräften, die sich in ihr entwickelt haben, und von dem Reichtum, der in ihrem Rahmen hervorgebracht worden ist, wirklich Gebrauch zu machen. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse teilen das Schicksal der Produktivkräfte und Produktionsmittel anderer Art: das Maß ihrer Anwendung steht in argem Mißverhältnis zu ihrer hohen Entwicklungsstufe und zu den wirklichen Bedürfnissen der Menschen; dadurch wird auch ihre weitere quantitative und qualitative Entfaltung gehemmt. Wie der Verlauf früherer Krisen zeigt, wird sich das wirtschaftliche Gleichgewicht erst über die in beträchtlichem Umfang stattfindende Vernichtung menschlicher und sachlicher Werte wiederherstellen.

4. Zur Verschleierung der Ursachen der gegenwärtigen Krise gehört es, gerade diejenigen Kräfte für sie verantwortlich zu machen, die auf eine bessere Gestaltung der menschlichen Verhältnisse hinarbeiten, vor allem das rationale, wissenschaftliche Denken selbst. Es wird versucht, seine Steigerung und Kultivierung beim Einzelnen hinter die Ausbildung des »Seelischen« zurücktreten zu lassen und den kritischen Verstand, soweit er nicht beruflich in der Industrie benötigt wird, als entscheidende Instanz zu diskreditieren. Durch die Lehre, daß der Verstand nur ein für die Zwecke des täglichen Lebens brauchbares Instrument sei, aber vor den großen Problemen zu verstummen und substantielleren Mächten der Seele das Feld zu räumen habe, wird von einer theoretischen Beschäfti-

gung mit der Gesellschaft als ganzer abgelenkt. Ein Teil des Kampfes der modernen Metaphysik gegen den Szientivismus ist ein Reflex dieser breiteren gesellschaftlichen Strömungen.

5. Tatsächlich weist die Wissenschaft der Vorkriegsjahrzehnte eine Reihe von Mängeln auf, aber sie liegen nicht in der Übertreibung, sondern in der durch die zunehmende Verfestigung der gesellschaftlichen Verhältnisse bedingten Verengung ihrer Rationalität. Die Aufgabe, unbekümmert um außerwissenschaftliche Rücksichten Tatsachen zu verzeichnen und die zwischen ihnen obwaltenden Regelmäßigkeiten festzustellen, war ursprünglich als ein Teilziel des bürgerlichen Emanzipationsprozesses in kritischer Auseinandersetzung mit scholastischen Hindernissen der Forschung formuliert worden. Aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte diese Definition bereits ihren fortschrittlichen Sinn verloren und erwies sich im Gegenteil als Beschränkung des Wissenschaftsbetriebes auf eine um die Unterscheidung des Gleichgültigen vom Wesentlichen unbekümmerte Aufzeichnung, Klassifikation und Verallgemeinerung von Phänomenen. In dem Maß, wie an die Stelle des Interesses für eine bessere Gesellschaft, von dem die Aufklärung noch beherrscht gewesen war, das Bestreben trat, die Ewigkeit der gegenwärtigen zu begründen, kam ein hemmendes und desorganisierendes Moment in die Wissenschaft. Wurden ihre Ergebnisse, wenigstens zum Teil, in der Industrie nützlich verwertet, so versagte sie gerade vor dem Problem des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, das durch die sich verschärfenden Krisen und die damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Kämpfe bereits vor dem Kriege die Realität beherrschte. Der am Sein und nicht am Werden orientierten Methode entsprach es, die gegebene Gesellschaftsform als einen Mechanismus von sich wiederholenden gleichen Abläufen anzusehen, der zwar auf kürzere oder längere Zeit gestört sein möge, jedenfalls aber keine andere wissenschaftliche Verhaltensweise erfordere als etwa die Erklärung einer komplizierten Maschine. Aber die gesellschaftliche Wirklichkeit, die Entwicklung der sich geschichtlich betätigenden Menschen enthält eine Struktur, deren Erfassen die theoretische Abbildung radikal umgestaltender, alle kulturellen Verhältnisse umwälzender Verläufe erfordert und die keineswegs durch die auf Registrierung von wiederholt Vorhandenem eingestellte Verfahrensweise der älteren

Naturwissenschaft zu bewältigen ist. Daß die Wissenschaft sich gegen eine angemessene Behandlung der Probleme absperrt, die mit dem Gesellschaftsprozeß zusammenhängen, hat eine methodische und inhaltliche Verflachung verursacht, die nicht bloß im Vernachlässigen der dynamischen Beziehungen zwischen den einzelnen Gegenstandsgebieten zum Ausdruck kommt, sondern sich auf die verschiedenste Weise in dem Betrieb der Disziplinen fühlbar macht. Mit dieser Absperrung hängt es zusammen, daß eine Reihe von ungeklärten, starren und fetischhaften Begriffen weiter eine Rolle spielen kann, während diese durch Einbeziehung in die Dynamik des Geschehens zu erhellen wären. Beispiele dafür sind: der Begriff des Bewußtseins an sich als des angeblichen Erzeugers der Wissenschaft, ferner die Person und ihre aus sich selbst die Welt setzende Vernunft, das ewige, alles Geschehen beherrschende Naturgesetz, das sich gleichbleibende Verhältnis von Subjekt und Objekt, der starre Unterschied zwischen Geist und Natur, Seele und Leib und andere kategoriale Bildungen mehr. Die Wurzel dieser Mängel aber liegt keineswegs in der Wissenschaft selbst, sondern in den gesellschaftlichen Bedingungen, die ihre Entwicklung hemmen und mit den der Wissenschaft immanenten rationalen Elementen in Konflikt geraten sind.

6. Etwa seit der Jahrhundertwende wird in Wissenschaft und Philosophie auf die Mangelhaftigkeit und Unangemessenheit der rein mechanistischen Methoden hingewiesen. Diese Kritik hat zu prinzipiellen Diskussionen geführt, die wichtige Grundlagen der Forschung betreffen, so daß heute auch von einer inneren Krise der Wissenschaft gesprochen werden kann. Diese tritt zu der äußeren Unzufriedenheit mit ihr als einem der vielen Produktionsmittel, das die an es geknüpften Erwartungen zur Linderung der allgemeinen Not nicht hat erfüllen können, hinzu. Wenn besonders die neuere Physik die Mängel der traditionellen Betrachtungsweise innerhalb ihres eigenen Fachs weitgehend überwunden und ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen einer Revision unterzogen hat, so ist es das Verdienst der Nachkriegsmetaphysik, besonders Max Schelers, die Wissenschaft insgesamt auf eine Reihe von Gegenständen erst wieder hingewiesen und an manchen Stellen einer durch konventionelle Blickverengung weniger gehemmten Betrachtungsweise Bahn gebrochen zu haben. Vor allem haben die

Beschreibung wichtiger psychischer Phänomene, ferner die Darstellung gesellschaftlicher Charaktertypen und die Begründung einer Soziologie des Wissens befruchtend gewirkt. Doch abgesehen davon, daß die metaphysischen Versuche als die konkrete Realität fast immer »das Leben«, also selbst noch eine mythische Wesenheit und nicht die wirkliche, lebendige Gesellschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung hinstellten, verhielten sie sich gegenüber der Wissenschaft schließlich nicht weitertreibend, sondern einfach negativ. Anstatt die der Wissenschaft durch ihre klassenmäßige Verengung gezogenen Grenzen aufzuweisen und schließlich zu durchbrechen, identifizierten sie die in mancher Hinsicht ungenügende Wissenschaft der vorangegangenen Epoche mit der Rationalität überhaupt, negierten das urteilende Denken selbst und überließen sich sowohl willkürlich ausgesuchten Gegenständen als auch einer von der Wissenschaft befreiten Methodik. Es entstand eine philosophische Anthropologie, die im Gefühl ihrer Unabhängigkeit einzelne Züge am Menschen verabsolutierte, und dem kritischen Verstand wurde die dem Zwang wissenschaftlicher Kriterien sich überhebende, ihres genialen Blickes gewisse Intuition entgegengestellt. Damit lenkt diese Metaphysik von den Ursachen der gesellschaftlichen Krise ab und entwertet sogar die Mittel, sie zu erforschen. Eine besondere Verwirrung richtet sie an, indem sie den isolierten, abstrakt gefaßten Menschen hypostasiert und damit die Bedeutung des theoretischen Begreifens der gesellschaftlichen Vorgänge bagatellisiert.

7. Nicht bloß die Metaphysik, sondern auch die von ihr kritisierte Wissenschaft selbst, insofern sie eine die Aufdeckung der wirklichen Krisenursachen hemmende Gestalt bewahrt, ist ideologisch. Das bedeutet keineswegs, daß es ihren Trägern selbst nicht um die reine Wahrheit zu tun wäre. Alle Verhaltensweisen der Menschen, welche die wahre Natur der auf Gegensätze aufgebauten Gesellschaft verhüllen, sind ideologisch, und die Feststellung, daß philosophische, moralische, religiöse Glaubensakte, wissenschaftliche Theorien, Rechtssätze, kulturelle Institutionen diese Funktion ausüben, betrifft keineswegs den Charakter ihrer Urheber, sondern die objektive Rolle, die jene Akte in der Gesellschaft spielen. An sich richtige Ansichten, theoretische und ästhetische Werke von unbestreitbar hoher Qualität können in bestimmten Zusam-

menhängen ideologisch wirken, und manche Illusionen sind dagegen keine Ideologie. Der ideologische Schein entsteht bei den Mitgliedern einer Gesellschaft notwendig auf Grund ihrer Stellung im Wirtschaftsleben; erst wenn die Verhältnisse so weit fortgeschritten sind, die Interessengegensätze eine solche Schärfe erreicht haben, daß auch ein durchschnittliches Auge den Schein durchdringen kann, pflegt sich ein eigener ideologischer Apparat mit selbstbewußten Tendenzen auszubilden. Mit der Gefährdung einer bestehenden Gesellschaft durch die ihr immanenten Spannungen wachsen die auf Erhaltung der Ideologie gerichteten Energien und werden schließlich die Mittel verschärft, sie gewaltsam zu stützen. Je mehr das römische Imperium von sprengenden Tendenzen bedroht war, um so brutaler versuchten die Kaiser den alten Staatskult zu erneuern und damit das untergrabene Gefühl der Einheit herzustellen. Die Epochen, die auf die Christenverfolgungen und den Untergang des Reiches folgten, sind von anderen furchtbaren Beispielen des sich regelmäßig wiederholenden Verlaufes voll. Innerhalb der Wissenschaft einer solchen Periode pflegt das ideologische Moment weniger darin zu erscheinen, daß sie falsche Urteile enthält, als in ihrer mangelnden Klarheit, ihrer Ratlosigkeit, ihrer verhüllenden Sprache, ihren Problemstellungen, ihren Methoden, der Richtung ihrer Untersuchungen und vor allem in dem, wovor sie die Augen verschließt.

8. In der Gegenwart bietet der Wissenschaftsbetrieb ein Abbild der widerspruchsvollen Wirtschaft dar. Diese ist weitgehend monopolistisch beherrscht und doch im Weltmaßstab desorganisiert und chaotisch, reicher als je und doch unfähig, das Elend zu beheben. Auch in der Wissenschaft erscheint ein doppelter Widerspruch. Erstens gilt es als Prinzip, daß jeder ihrer Schritte einen Erkenntnisgrund habe, aber der wichtigste Schritt, nämlich die Aufgabenstellung selbst, entbehrt der theoretischen Begründung und scheint der Willkür preisgegeben. Zweitens ist es der Wissenschaft um die Erkenntnis umfassender Zusammenhänge zu tun; den umfassenden Zusammenhang aber, von dem ihr eigenes Dasein und die Richtung ihrer Arbeit abhängt, nämlich die Gesellschaft, vermag sie in ihrem wirklichen Leben nicht zu begreifen. Beide Momente sind eng verknüpft. Im Erhellen des gesamtgesellschaftlichen Lebensprozesses ist die Aufdeckung des Gesetzes,

das in der scheinbaren Willkürlichkeit der wissenschaftlichen wie der anderen Unternehmungen sich durchsetzt, mit enthalten; denn auch die Wissenschaft wird dem Umfang und der Linie ihrer Arbeiten nach nicht bloß durch die ihr eigenen Tendenzen, sondern letzten Endes durch die gesellschaftlichen Lebensnotwendigkeiten bestimmt. Die Verzettelung und Verschwendung von geistigen Energien, die den Gang der Wissenschaft im letzten Jahrhundert trotz dieser Gesetzmäßigkeit kennzeichnen und immer wieder von den Philosophen dieser Epoche kritisiert wurden, können freilich ebensowenig wie die ideologische Funktion der Wissenschaft durch bloß theoretische Einsicht überwunden werden, sondern einzig durch die Veränderung ihrer realen Bedingungen in der geschichtlichen Praxis.

9. Die Lehre vom Zusammenhang der kulturellen Unordnung mit den ökonomischen Verhältnissen und den aus ihnen sich ergebenden Interessengegensätzen besagt nichts über den Realitätsgrad oder das Rangverhältnis der materiellen und geistigen Güter. Sie steht freilich zur idealistischen Ansicht, daß die Welt als Erzeugnis und Ausdruck eines absoluten Geistes zu betrachten sei, in Widerspruch, weil sie den Geist überhaupt nicht als ein vom historischen Dasein Ablösbares und Selbständiges ansieht. Wenn aber der Idealismus nicht in dieser fragwürdigen Metaphysik, sondern vielmehr in dem Bestreben gesehen wird, die geistigen Anlagen der Menschen wirklich zur Entfaltung zu bringen, dann entspricht die materialistische Theorie der Unselbständigkeit des Ideellen besser diesem Begriff der klassischen deutschen Philosophie als ein großer Teil der modernen Metaphysik; denn der Versuch, die gesellschaftlichen Ursachen der Verkümmerung und Vernichtung menschlichen Lebens zu erkennen und die Wirtschaft wirklich den Menschen unterzuordnen, ist jenem Streben angemessener als die dogmatische Behauptung einer vom Lauf der Geschichte unabhängigen Priorität des Geistigen.

10. Soweit mit Recht von einer Krise der Wissenschaft gesprochen wird, ist sie von der allgemeinen Krise nicht zu trennen. Der geschichtliche Prozeß hat eine Fesselung der Wissenschaft als Produktivkraft mit sich gebracht, die sich in ihren Teilen, dem Inhalt und der Form, dem Stoff wie der Methode nach, auswirkt. Außerdem wird die Wissenschaft als Produktionsmittel nicht entspre-

chend angewandt. Das Begreifen der Krise der Wissenschaft hängt von der richtigen Theorie der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ab; denn die Wissenschaft, als eine gesellschaftliche Funktion, spiegelt in der Gegenwart die Widersprüche der Gesellschaft wider.

Geschichte und Psychologie[1]

(1932)

Das Verhältnis von Geschichte und Psychologie ist im Laufe der letzten Jahrzehnte viel erörtert worden. Sie erwarten von mir aber weder einen Bericht über die in der Literatur geführten, zum Teil berühmten Diskussionen noch eine systematische Entwicklung der verschiedenen Aspekte, die das Problem heute darbietet, sondern die Kennzeichnung der Rolle, die der Psychologie im Rahmen einer dem Stand der Sozialwissenschaften angemessenen Geschichtstheorie zukommt. Zu diesem Zweck muß der hier verwandte Geschichtsbegriff geklärt werden. In der Philosophie erschwert nämlich die Geltung mehrerer Bedeutungen von Geschichte, die heterogenen geistigen Absichten zugeordnet sind, auch die Verständigung über jede Einzelfrage.

Vor allem werden zwei logisch verschiedene Geschichtsbegriffe einander entgegengesetzt. Der erste stammt aus den sich auf Kant berufenden Systemen, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts als Reaktion gegen materialistische Tendenzen in Wissenschaft und Gesellschaft entstanden sind. Die Gemeinsamkeit ihrer Lehre lag darin, den Sinn von Natur, Kunst, Geschichte nicht aus unmittelbarer Vertiefung in diese Gebiete selbst, sondern aus einer Analyse der ihnen entsprechenden Erkenntnis zu gewinnen. Aus der Grundansicht dieser Philosophie, daß die Welt einen subjektiven Ursprung habe, ergab es sich, die Eigentümlichkeiten der Seinsbereiche auf verschiedene Funktionsweisen des erkennenden Subjekts zurückzuführen. Was die Natur ihrem Wesen nach ist, sollte aus der systematischen Ableitung der konstitutiven Methoden der Naturwissenschaft einleuchtend gemacht werden, und ebenso wollte man aus einer Darlegung der historischen Methoden erklären, was Geschichte sei. Der Geschichtsbegriff dieser Philosophie ist daher jeweils am Faktum der Geschichtswissenschaft orientiert; prinzipiell kann sie sich zur Geschichtsschreibung auch in einer Zeit, in der diese mit ihren Methoden und Auffassungswei-

[1] Vortrag, gehalten in der Kant-Gesellschaft Frankfurt am Main.

sen hinter dem allgemeinen Stand der Erkenntnis zurückbleibt, nicht eigentlich kritisch, sondern nur apologetisch verhalten.

Die Philosophie, die dem andern Geschichtsbegriff zugrunde liegt, bewahrt keine solche Bescheidenheit gegenüber den vorhandenen Wissenschaften. Sie ist ein Teil des gegenwärtigen Bestrebens, die Entscheidung über die sogenannten weltanschaulichen Fragen von wissenschaftlichen Kriterien unabhängig zu machen und die Philosophie überhaupt jenseits der empirischen Forschung zu etablieren. Im Gegensatz zur erwähnten erkenntnistheoretischen Ansicht sollen jetzt die verschiedenen Seinsgebiete keineswegs mehr aus den Wissenschaften, sondern aus ihrer einheitlichen Wurzel, dem ursprünglichen Sein, zu dem unsere Zeit einen neuen Zugang zu finden beansprucht, verständlich gemacht werden. Besonders aus der phänomenologischen Schule, deren Wesenslehre ursprünglich völlig unhistorisch war, ist ein neuer Begriff von »Geschichtlichkeit« hervorgegangen. Hatte noch Scheler, der besonders in den letzten Lebensjahren die undialektische Wesenslehre der Phänomenologie mit dem Faktum der umwälzenden Geschichte in Einklang zu bringen versuchte, darunter wesentlich die soziale und politische Geschichte verstanden, so bedeutet bei Heidegger Geschichtlichkeit eine Geschehensweise des Seins, als dessen »Da« die Philosophie den Menschen (»Dasein«) zu erkennen hat. Erst aus dieser ursprünglichen Geschehensweise soll die Geschichte als Thema der Historie Sinn gewinnen. Bei fundamentalen Erörterungen scheint es daher heute angemessen, von dieser Bedeutung auszugehen.

Für das hier zu behandelnde Thema ist es aber nicht weniger problematisch, den Begriff der inneren Geschichtlichkeit zugrunde zu legen als den Geschichtsbegriff der traditionellen Wissenschaft. Weil die Existenzphilosophie nach phänomenologischer Tradition sich von den Ergebnissen der Forschung auf den verschiedenen Gebieten unabhängig zu machen sucht, weil sie entschlossen ist, ganz von vorn anzufangen, und den Sinn von Sein ohne Hinblick auf den Stand der gegenwärtigen Forschung neu zu bestimmen trachtet, erscheint ihr Entwurf für unsere Problematik noch zu eng. Nach der Auffassung, daß die Geschichte erst aus der inneren Geschichtlichkeit des Daseins begriffen werden soll, müßte die Verflochtenheit des Daseins in den realen Geschichtsprozeß bloß als

äußerliche und scheinhafte gelten. Es macht aber die Beschäftigung mit der äußeren Geschichte ebensowohl das jeweilige Dasein verständlich, wie die Analyse der jeweiligen Existenzen das Verständnis der Geschichte bedingt. Das Dasein ist in die äußere Geschichte unlöslich verflochten, und seine Analyse wird daher keinen Grund entdecken können, der als solcher zwar in sich bewegt, jedoch unabhängig von jeder äußeren Bestimmung wäre. Die wirkliche Geschichte mit ihren vielfältigen, die Individuen übergreifenden Strukturen ist dann nicht, wie es der Existenzphilosophie entspräche, bloß ein Abgeleitetes, Sekundäres, Objektiviertes. Damit verwandelt sich die Lehre vom Sein im Menschen ebenso wie jede Art philosophischer Anthropologie aus einer trotz allem statischen Ontologie in die Psychologie der in einer bestimmten Geschichtsepoche lebenden Menschen.

Die Schwierigkeiten, denen die Anwendung der erwähnten Geschichtsbegriffe begegnet, werden in diesem Zusammenhang noch durch ihr negatives Verhältnis zur Psychologie vermehrt. Auf die Tendenz der gegenwärtigen Phänomenologie, die Aufgaben der Psychologie einer von wissenschaftlichen Kriterien unabhängigen Ontologie zu übertragen, habe ich soeben hingewiesen. Die Stellung des Kantianismus zu unserer Frage hat sich seit Fichtes Behauptung, daß die Psychologie »nichts ist«[2], wenig geändert. Der Geschichtstheoretiker des Neukantianismus, Rickert, hält die Hoffnungen, »die man auf eine Förderung der Geschichtswissenschaft durch die Psychologie oder gar durch den Psychologismus setzt«, für Zeugnisse eines Denkens, »dem das logische Wesen der Geschichte völlig fremd geblieben ist«[3]. Ich möchte daher statt von der Geschichtsauffassung der gegenwärtigen Philosophie von einer Ihnen allen bekannten Geschichtsphilosophie, nämlich der Hegelschen, ausgehen. Nach einer Andeutung ihres Verhältnisses zur Psychologie soll dann die Rolle der Psychologie in der ökonomischen Geschichtsauffassung mit einiger Ausführlichkeit bestimmt werden. Ich hoffe, daß die Erörterung des Problems auf der Grundlage dieser Theorie auch diejenigen unter Ihnen anzuregen

[2] J. G. Fichte, *Werke*, herausgegeben von F. Medicus, Band III, Leipzig 1910, S. 589.

[3] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1913, 2. Auflage, S. 487.

vermag, denen die historischen Fragen unter dem Aspekt einer subjektivistischen Philosophie erscheinen.

Die philosophische Betrachtung hat es mit der Erkenntnis der einheitlichen dynamischen Struktur in der verwirrenden Vielfältigkeit des Geschehens zu tun. Diese Aufgabe ist im Sinne Hegels unmöglich ohne die aus der dialektischen Logik hervorgehende genaue Kenntnis der Idee und ihrer Momente zu lösen; denn philosophische Geschichtsbetrachtung ist nichts anderes als die Anwendung der Überzeugung von der Macht der Idee, sich in der Wirklichkeit durchzusetzen und zu entfalten, auf die Menschenwelt. Dabei empfängt der Geschichtsphilosoph nicht bloß das Rohmaterial, sondern schon weitgehend geformte Bestandteile seiner geschichtlichen Konstruktion von der empirischen Historie. Wie nach Hegel der Naturforscher dem Naturphilosophen nicht eine bloße Aufzählung der Tatsachen liefert, sondern ihm durch die theoretische Formulierung seines Wissens weitgehend entgegenkommt und vorarbeitet, so bietet die Historie der Geschichtsphilosophie außer der Kenntnis der wirklichen Ereignisse auch so wesentliche kategoriale Bestimmungen wie die ursächlichen Zusammenhänge, die Perioden, die Einteilung der geschichtlich handelnden Menschen in Rassen, Stämme, Nationen dar. Aber den lebendigen Sinn gewinnen die Perioden erst, indem wir sie als Epochen der sich entfaltenden Idee begreifen; erst indem sich die weltgeschichtliche Nation als Trägerin eines jeweils neuen, eigenen und der Idee adäquateren Prinzips erweist, wird sie aus einem Ordnungsbegriff zu einer sinnvollen Realität, wird ihr Geist, der Volksgeist, aus einer Zusammenfassung von Eigentümlichkeiten zur metaphysischen Macht und der Kampf der Nationen aus beklagenswerten Händeln mit zufälligem Ausgang zu dem in den Gegensätzen sich vollziehenden Weltgericht.

Hegel nimmt dieses Zusammenspiel von empirischer Historie und Geschichtsphilosophie ganz ernst. Er will nicht etwa die empirische Geschichte von einem ihr äußerlichen Gesichtspunkt aus nachträglich deuten oder sie an einem ihr fremden Maßstab messen; sein Vernunftbegriff ist vielmehr so wenig abstrakt, daß zum Beispiel der Sinn des Moments der Freiheit, so wie es in der Logik auftritt, erst durch die bürgerliche Freiheit im Staat, die der Historiker feststellt, vollständig zu bestimmen ist. Erst wenn man weiß,

daß es sich in der Logik um dieselbe Freiheit handelt, die in den orientalischen Tyrannendynastien bloß bei einem einzigen und bei den Griechen bloß bei einigen verwirklicht war und die daher zur Sklaverei in Widerspruch steht, vermag man die Freiheit zu begreifen. Das Hegelsche System ist wirklich ein Kreis; die abstraktesten Gedanken der Logik sind nach ihm nur vollendet, insofern die Zeit vollendet ist, insofern alles Wesentliche, was die Zukunft enthalten mag, bereits in der Wesensbestimmung der Gegenwart vorweggenommen ist. Das Ende des Glaubens an die Gegenwart und der Wille zu ihrer radikalen Veränderung mußte daher notwendig das Hegelsche System, dem die Geschlossenheit wenigstens in seiner späteren Gestalt entschieden zu eigen war, als System aufheben, und zwar in einem neuen, mit seinen eigenen Prinzipien nicht zu vereinbarenden Sinn.

Damit ist auch die Bedeutung der Psychologie für die Erkenntnis der Geschichte verändert worden. Bei Hegel sind ja die Triebe und Leidenschaften der Menschen wie bei irgendeinem französischen Aufklärer der unmittelbare Motor der Geschichte. Die Menschen werden durch ihre Interessen zum Handeln bestimmt, und ebensowenig wie die Masse haben die großen Männer »das Bewußtsein der Idee überhaupt«[4]. Es kommt ihnen vielmehr auf ihre eigenen politischen und sonstigen Zwecke an, sie werden durch ihre Triebe bestimmt. Aber der psychischen Struktur solcher Menschen nachzugehen, ist nach Hegel im Gegensatz zur Aufklärung unwichtig, ja, subaltern; denn die eigentliche Macht, die sich in der Geschichte durchsetzt, ist grundsätzlich weder aus der Einzelpsyche noch aus der Massenpsyche zu verstehen. Hegel lehrt, daß die Heroen »aus einer Quelle« schöpfen, »deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist, aus dem inneren Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht und sie sprengt, weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist«[5]. Er meint damit nicht etwa das Unbewußte der modernen Psychologie, sondern die Idee selbst, das heißt jenes nicht durch Psychologie, sondern durch Philosophie zu begreifende immanente Telos der Geschichte, welches bewirkt, daß die Resultate

[4] Hegel, ›Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte‹, in: *Sämtliche Werke*, Glockner, Band 11, Stuttgart 1928, S. 60.
[5] Ibid.

jeweils nicht bloße Resultanten sind, sondern Zeugnis ablegen von der Macht der Vernunft, und daß Geschichtserkenntnis nicht bloße Feststellung und möglichst umfassende Erklärung von Geschehnissen, sondern Gotteserkenntnis ist.

Nach dem Zusammenbruch des Hegelschen Systems tritt die liberalistische Weltansicht wieder teilweise die Herrschaft an. Sie verwarf mit dem Glauben an die Macht einer in der Geschichte wirkenden Idee zugleich die Theorie von den übergreifenden dynamischen Strukturen in der Geschichte und stellte die ihre Interessen verfolgenden Individuen als letzte selbständige Einheiten im geschichtlichen Gange auf. Die sinngemäße Geschichtsauffassung des Liberalismus ist ihrem Wesen nach psychologisch. Die Individuen mit den in ihrer Natur fest begründeten ewigen Trieben sind nicht mehr bloß die unmittelbaren Akteure der Geschichte, sondern auch die letzten Instanzen für die Theorie des Geschehens in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das Problem, wie trotz dieser chaotischen Grundlage die Gesellschaft als Ganzes leben kann oder vielmehr wie ihr Leben durch diese Grundlage in steigendem Maß beeinträchtigt wird, hat freilich der Liberalismus nicht zu lösen vermocht. Der Zukunftsglaube des 18. Jahrhunderts, daß die Triebe der Individuen nach Abschaffung der feudalistischen Schranken zur Einheit der Kultur zusammenstimmen müssen, hat sich im Liberalismus des 19. Jahrhunderts in das Dogma der Interessenharmonie verwandelt.

Andererseits haben Marx und Engels die Dialektik in einem materialistischen Sinn übernommen. Sie hielten dabei an der Überzeugung Hegels von der Existenz überindividueller dynamischer Strukturen und Tendenzen in der geschichtlichen Entwicklung fest, verwarfen aber den Glauben an eine in der Geschichte wirkende selbständige geistige Macht. Es liegt nach ihnen der Geschichte nichts zugrunde, und es kommt in der Geschichte nichts zum Ausdruck, was als durchgehender Sinn, als einheitliche Macht, als bewegende Vernunft, als immanentes Telos gedeutet werden dürfte. Das Vertrauen auf die Existenz eines solchen Kerns ist nach ihnen vielmehr ein Zubehör der verkehrten idealistischen Philosophie. Das Denken, daher auch die Begriffe und Ideen sind Funktionsweisen der Menschen und keine selbständige Macht. In der Geschichte gibt es keinen durchgehenden, zu sich selbst kom-

menden Gedanken; denn es gibt keinen von den Menschen unabhängigen Geist. Die Menschen mit ihrem Bewußtsein sind bei all ihrem Wissen, ihrer Erinnerung, ihrer Tradition und ihrer Spontaneität, ihrer Kultur und ihrem Geist vergänglich; es existiert nichts, was nicht entsteht und vergeht.

Aber Marx gelangt dabei keineswegs zu einer psychologistischen Geschichtstheorie. Die geschichtlich handelnden Menschen werden nach ihm nirgends bloß aus ihrem Innern, sei es aus ihrer Natur oder aus einem in ihnen selbst zu entdeckenden Seinsgrund, verständlich; sie sind vielmehr eingespannt in geschichtliche Bildungen, die ihre eigene Dynamik haben. Methodologisch ist Marx hierbei Hegel gefolgt. Dieser hatte eigene Strukturprinzipien jeder großen geschichtlichen Epoche behauptet: die Grundsätze der Verfassungen der Völker wechseln nach einer inneren Gesetzmäßigkeit, die Nationen stehen in den Kämpfen der Weltgeschichte gegeneinander und erleiden ihr Schicksal, ohne daß der Grund in der Psyche Einzelner oder gar einer Mehrheit von Individuen zu entdecken wäre. Während jedoch die Artikulation dieser Dialektik bei Hegel aus der Logik des absoluten Geistes, aus der Metaphysik, einsichtig wird, liefert nach Marx keine der Geschichte logisch vorgeordnete Einsicht den Schlüssel zu ihrem Verständnis. Vielmehr ergibt sich die richtige Theorie aus der Betrachtung der jeweils unter bestimmten Bedingungen lebenden und mit Hilfe bestimmter Werkzeuge ihr Leben erhaltenden Menschen. Weder ist die in der Geschichte zu entdeckende Gesetzmäßigkeit eine Konstruktion *a priori* noch eine Registrierung von Tatsachen durch ein als unabhängig gedachtes Erkenntnissubjekt, sondern sie wird von dem selbst in die geschichtliche Praxis einbezogenen Denken als Spiegelung der dynamischen Struktur der Geschichte produziert.

Die ökonomische oder materialistische Geschichtsauffassung, die in dieser Einstellung begründet worden ist, erweist sich so gleichzeitig als Gegensatz wie als Fortsetzung der Hegelschen Philosophie. In dieser stellt sich die Geschichte wesentlich als Kampf der welthistorischen Reiche um die Herrschaft dar. Dabei ist es den Individuen ebenso wie den Völkern und Staaten um ihre Macht und nicht um den Geist zu tun. Der Ausgang der Kämpfe entbehrt aber trotz dieser Bewußtlosigkeit nicht des geistigen Sinnes. Die

Weltgeschichte wird von Hegel deshalb als Weltgericht betrachtet, weil nach ihm stets das Volk die Herrschaft antritt, dessen innere Verfassung eine konkretere Gestalt der Freiheit darstellt als die des unterliegenden. Das Maß der Entfaltung der Staaten »zum Bild und zur Wirklichkeit der Vernunft«[6] entscheidet über ihren Sieg. Aber daß dieser der Logik des absoluten Geistes entsprechende Stufengang in den kriegerischen Aktionen sich tatsächlich durchsetzt, daß, mit anderen Worten, das Volk, dessen Staat eine adäquatere Darstellung der Idee und ihrer Momente bildet, auch die bessere Strategie, die überlegenen Waffen besitzen muß, wird bei Hegel nicht mehr erklärt, sondern erscheint als welthistorischer Zufall, als eine der prästabilierten Harmonien, die notwendig zur idealistischen Philosophie gehören. Soweit die wissenschaftliche Erforschung der vermittelnden Bedingungsreihen an Stelle der bloß behaupteten Parallelität erkannte historische Zusammenhänge zu setzen vermag, wird der Mythos von der List der Vernunft und damit auch das metaphysische Hauptstück dieser Geschichtsphilosophie überflüssig. Wir erfahren dann die wirklichen Ursachen, warum differenziertere Staats- und Gesellschaftsformen an die Stelle von unentwickelteren getreten sind, das heißt nach Hegel die Ursachen des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit. Die Erkenntnis der realen Zusammenhänge entthront den Geist als autonom die Geschichte gestaltende Macht und setzt die Dialektik zwischen den verschiedenartigen in der Auseinandersetzung mit der Natur wachsenden menschlichen Kräften und veralteten Gesellschaftsformen als Motor der Geschichte ein.

Die ökonomische Geschichtsauffassung vollzieht diese Wendung von der Metaphysik zur wissenschaftlichen Theorie. Nach ihr zwingt die Erhaltung und Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens den Menschen jeweils eine bestimmte soziale Gruppenordnung auf. Diese, die nicht bloß die politischen und rechtlichen Institutionen, sondern auch die höheren Ordnungen der Kultur bedingt, wird den Menschen vorgezeichnet durch die verschiedenen Funktionen, die im Rahmen des Wirtschaftsprozesses, so wie er in einer bestimmten Periode den menschlichen Fähigkeiten entspricht, ausgeführt werden müssen. Daß zum Beispiel im alten

[6] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 360.

Rom die Gesellschaft in Freie und Sklaven, im Mittelalter in Grundherren und Leibeigene, im Industriesystem in Unternehmer und Arbeiter geteilt ist, ebenso die Differenzierung dieser Verhältnisse im Innern der Staaten, ferner auch die Spaltung in Nationen und die Gegensätze zwischen nationalen Machtgruppen – all dies ist weder aus dem guten oder bösen Willen noch aus einem einheitlichen geistigen Prinzip zu erklären, sondern aus den Erfordernissen des materiellen Lebensprozesses auf seinen verschiedenen Gestaltungsstufen. Je nachdem, wie auf Grund des Entwicklungsgrades der Menschen die Technik ihrer Werkzeuge und ihrer Zusammenarbeit geartet ist, das heißt je nach der Weise des Produktionsprozesses, bilden sich auch die Abhängigkeitsverhältnisse und der dazugehörige juristische und politische Apparat. Wird durch das Wachstum der produktiven menschlichen Fähigkeiten eine neue Produktionsweise möglich, welche die Allgemeinheit besser versorgen könnte als die alte, so verhindert das Bestehen der gegebenen sozialen Struktur mit den ihr entsprechenden Institutionen und verfestigten menschlichen Dispositionen zunächst, daß sie sich als herrschende ausbreitet. Daraus ergeben sich die gesellschaftlichen Spannungen, welche in den geschichtlichen Kämpfen zum Ausdruck kommen und gleichsam das Grundthema der Weltgeschichte bilden.

Wenn der Gegensatz zwischen den wachsenden menschlichen Kräften und der gesellschaftlichen Struktur, der sich in diesem Zusammenhang als Motor der Geschichte erweist, als universales Konstruktionsschema an die Stelle konkreter Untersuchungen tritt oder zu einer mit Notwendigkeit die Zukunft gestaltenden Macht erhoben wird, so kann sich die soeben angedeutete Geschichtsauffassung in eine abschließende dogmatische Metaphysik verwandeln. Gilt sie jedoch als die richtige Theorie des uns bekannten geschichtlichen Verlaufs, die freilich der erkenntnistheoretischen Problematik von Theorie überhaupt untersteht, so bildet sie eine der gegenwärtigen Erkenntnis entsprechende Formulierung der historischen Erfahrung. Versuchen wir ihr Verhältnis zur Psychologie zu bestimmen, so zeigt sich zunächst, daß sie, im Gegensatz zur liberalistischen Ansicht, nicht psychologisch ist. Diese mußte sinngemäß die Geschichte aus dem Zusammenspiel der als isoliert gedachten Individuen und ihren im wesentlichen konstanten psychischen

Kräften, ihren Interessen, erklären. Gliedert sich die Geschichte aber nach den verschiedenen Weisen, in denen sich der Lebensprozeß der menschlichen Gesellschaft vollzieht, so sind nicht psychologische, sondern ökonomische Kategorien historisch grundlegend. Die Psychologie wird aus der Grundwissenschaft zur freilich unentbehrlichen Hilfswissenschaft der Geschichte. Durch diese Funktionsänderung wird auch ihr Inhalt betroffen. Ihr Gegenstand verliert im Rahmen dieser Theorie die Einheitlichkeit. Sie hat es nicht mehr mit dem Menschen überhaupt zu tun, sondern in jeder Epoche sind die gesamten in den Individuen entfaltbaren seelischen Kräfte, die Strebungen, welche ihren manuellen und geistigen Leistungen zugrunde liegen, ferner die den gesellschaftlichen und individuellen Lebensprozeß bereichernden seelischen Faktoren zu unterscheiden von den durch die jeweilige gesellschaftliche Gesamtstruktur determinierten und relativ statischen psychischen Verfassungen der Individuen, Gruppen, Klassen, Rassen, Nationen, kurzum von ihren Charakteren.

Ist der Gegenstand der Psychologie solchermaßen in die Geschichte verflochten, so läßt sich doch andererseits die Rolle der Individuen nicht in bloße Funktionen der ökonomischen Verhältnisse auflösen. Die Theorie verneint weder die Bedeutung weltgeschichtlicher Personen noch diejenige der psychischen Verfassung bei den Angehörigen der verschiedenen sozialen Gruppen. Die Erkenntnis, daß die Ablösung unterlegener Produktionsweisen durch differenziertere, den Bedürfnissen der Allgemeinheit besser angepaßte, gleichsam das Gerippe der uns interessierenden Geschichte darstellt, ist der zusammenfassende Ausdruck für die menschliche Aktivität. Auch die in ihm enthaltene Behauptung, daß von der Art, wie sich der Lebensprozeß einer Gesellschaft, das heißt ihre Auseinandersetzung mit der Natur vollzieht, die Kultur abhänge, ja, daß jeder Teil dieser Kultur den Index jener grundlegenden Verhältnisse an sich trage und daß sich mit der wirtschaftlichen Tätigkeit der Menschen auch ihr Bewußtsein verändere, leugnet keineswegs die menschliche Initiative, sondern versucht Einsicht in die Formen und Bedingungen ihrer geschichtlichen Wirksamkeit zu geben. Die menschliche Aktivität muß freilich jeweils an die Lebensnotwendigkeiten anknüpfen, die von den vorhergegangenen Generationen gestaltet worden sind, aber sowohl die auf Erhaltung als auch die

auf Veränderung der vorhandenen Verhältnisse gerichteten menschlichen Energien haben ihre eigentümliche Beschaffenheit, die von der Psychologie zu erforschen ist. Vor allem dadurch unterscheiden sich ja die Begriffe der ökonomischen Geschichtstheorie grundsätzlich von den metaphysischen, daß sie zwar die geschichtliche Dynamik in ihrer möglichst bestimmten Form zu spiegeln versuchen, aber keine abschließende Sicht der Totalität zu geben beanspruchen, sondern im Gegenteil die Instruktionen zu weiteren Untersuchungen enthalten, deren Ergebnis auf sie selbst zurückwirkt. Dies gilt besonders für die Psychologie. Die in der Theorie behauptete Bestimmung des geschichtlichen Handelns von Menschen und Menschengruppen durch den ökonomischen Prozeß kann im einzelnen erst verständlich werden durch die wissenschaftliche Aufhellung der ihnen auf einer bestimmten historischen Stufe jeweils eigenen Reaktionsweisen. Soweit noch nicht erkannt ist, wie strukturelle Veränderungen des wirtschaftlichen Lebens durch die psychische Verfassung, die bei den Mitgliedern der verschiedenen sozialen Gruppen in einem gegebenen Augenblick vorhanden ist, sich in Veränderungen ihrer gesamten Lebensäußerungen umsetzen, enthält die Lehre von der Abhängigkeit dieser von jenen dogmatische Elemente, die ihren hypothetischen Wert für die Erklärung der Gegenwart aufs stärkste beeinträchtigen. Die Aufdeckung der psychischen Vermittlungen zwischen der ökonomischen und der sonstigen kulturellen Entwicklung wird zwar die Aussage bestehen lassen, daß auf radikale ökonomische Veränderungen radikale kulturelle gefolgt sind, aber sie kann unter Umständen nicht bloß zu einer Kritik der Auffassung von den funktionalen Verhältnissen zwischen beiden Reihen, sondern auch die Vermutung bestärken, daß sich die Folgeordnung in der Zukunft einmal ändern oder umkehren wird. Dann müßte sich auch das Rangverhältnis von Ökonomik und Psychologie hinsichtlich der Geschichte verändern, und es zeigt sich somit, daß die Auffassung, von der hier die Rede ist, ebensosehr die Ordnung der Wissenschaften und damit ihre eigenen Thesen in die Geschichte einbezieht wie die menschlichen Triebe selbst.

Der reale Sachverhalt freilich, der gegenwärtig das Verhältnis der beiden Wissenschaften bestimmt, spiegelt sich auch in der aktuellen Gestalt der Psychologie. Daß die Menschen ökonomische

Verhältnisse, über die ihre Kräfte und Bedürfnisse hinausgewachsen sind, aufrecht erhalten, anstatt sie durch eine höhere und rationalere Organisationsform zu ersetzen, ist nur möglich, weil das Handeln numerisch bedeutender sozialer Schichten nicht durch die Erkenntnis, sondern durch eine das Bewußtsein verfälschende Triebmotorik bestimmt ist. Keineswegs bloß ideologische Machenschaften bilden die Wurzel dieses historisch besonders wichtigen Moments – eine solche Deutung entspräche der rationalistischen Anthropologie der Aufklärung und ihrer historischen Situation –, sondern die psychische Gesamtstruktur dieser Gruppen, das heißt der Charakter ihrer Mitglieder wird im Zusammenhang mit ihrer Rolle im ökonomischen Prozeß fortwährend erneuert. Die Psychologie wird daher zu diesen tieferliegenden psychischen Faktoren, mittels deren die Ökonomie die Menschen bestimmt, vorzustoßen haben, sie wird weitgehend Psychologie des Unbewußten sein. In dieser durch die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse bedingten Gestalt ist sie keineswegs auf das Handeln der verschiedenen gesellschaftlichen Schichten in gleicher Weise anzuwenden. Je mehr das geschichtliche Handeln von Menschen und Menschengruppen durch Erkenntnis motiviert ist, um so weniger braucht der Historiker auf psychologische Erklärungen zurückzugreifen. Hegels Verachtung der psychologischen Deutung der Heroen kommt hier zu ihrem Recht. Je weniger das Handeln aber der Einsicht in die Wirklichkeit entspringt, ja, dieser Einsicht widerspricht, desto notwendiger ist es, die irrationalen, zwangsmäßig die Menschen bestimmenden Mächte psychologisch aufzudecken.

Die Bedeutung der Psychologie als Hilfswissenschaft der Geschichte ist darin begründet, daß sowohl jede Form der Gesellschaft, die auf der Erde geherrscht hat, einen bestimmten Entwicklungsgrad der menschlichen Kräfte voraussetzt und daher psychisch mitbedingt ist, als auch vor allem das Funktionieren einer schon bestehenden und auch die Aufrechterhaltung bereits versagender Organisationsformen unter anderem auf psychischen Faktoren beruht. Bei der Analyse einer bestimmten Geschichtsepoche kommt es besonders darauf an, die psychischen Kräfte und Dispositionen, den Charakter und die Wandlungsfähigkeit der Angehörigen der verschiedenen sozialen Gruppen zu erkennen. Doch wird die Psychologie darum keineswegs zur Massenpsychologie, sondern

gewinnt ihre Einsichten aus der Erforschung von Individuen. »Die Grundlage der Sozialpsychologie bleibt immer die Individualpsyche«[7]. Es gibt weder eine Massenseele noch ein Massenbewußtsein. Der Begriff der Masse im vulgären Sinn scheint aus der Beobachtung von Menschenansammlungen bei aufregenden Ereignissen gebildet zu sein. Mögen die Menschen als Teile solcher zufälliger Gruppen auf eine charakteristische Weise reagieren, so ist das Verständnis hierfür in der Psyche der sie bildenden einzelnen Glieder zu suchen, die bei jedem freilich durch das Schicksal seiner Gruppe in der Gesellschaft bestimmt ist. An die Stelle der Massenpsychologie tritt eine differenzierte Gruppenpsychologie, das heißt die Erforschung derjenigen Triebmechanismen, die den Angehörigen der wichtigen Gruppen des Produktionsprozesses gemeinsam sind. Sie wird vor allem zu untersuchen haben, inwiefern die Funktion des Individuums im Produktionsprozeß durch sein Schicksal in einer bestimmt gearteten Familie, durch die Wirkung der gesellschaftlichen Bildungsmächte an dieser Stelle des gesellschaftlichen Raums, aber auch durch die Art und Weise seiner eigenen Arbeit in der Wirtschaft für die Ausgestaltung seiner Charakter- und Bewußtseinsformen bestimmend ist. Es wäre zu erforschen, wie die psychischen Mechanismen zustande kommen, durch die es möglich ist, daß Spannungen zwischen den gesellschaftlichen Klassen, die auf Grund der ökonomischen Lage zu Konflikten drängen, latent bleiben können. Wenn in manchen Darstellungen der Psychologie bei ähnlichen Gegenständen viel von Führer und Masse gesprochen wird, so ist zu bedenken, daß das bedeutsame Verhältnis in der Geschichte weniger die Gefolgschaft einer unorganisierten Masse zu einem einzelnen Führer als das Vertrauen der gesellschaftlichen Gruppen in die Stabilität und Notwendigkeit der gegebenen Hierarchie und der herrschenden gesellschaftlichen Mächte darstellt. Die Psychologie hat beobachtet, daß »alle Vervollständigungen der gesellschaftlichen Organisation, sei es unter demokratischer oder aristokratischer Form, zur Wirkung haben, einen überlegten, zusammenhängenden, individuellen Zweck reiner, weniger verändert und tiefer, auf sichereren und kürzeren Wegen in das Gehirn der Gesellschaftsmit-

[7] E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 5. und 6. Auflage, Leipzig 1908, S. 677.

glieder zu bringen«, und daß der Führer eines Aufstands mangels einer so vervollkommneten Organisation niemals, der General dagegen fast immer vollständig über seine Leute verfügen kann [8]. Aber dieser ganze Fragenkomplex, der das Verhältnis von Führer und Masse als ein Spezialproblem enthält, bedarf noch der psychologischen Vertiefung [9]. Der Begriff der »habitude«, dem die französische Forschung bei der Behandlung sozialpsychologischer Fragen eine wichtige Funktion zuweist, bezeichnet vortrefflich das Resultat des Bildungsprozesses: die Stärke der zum sozial geforderten Handeln treibenden psychischen Dispositionen. Aber es gilt, tiefer zu dringen und das Entstehen dieses Resultats, seine Reproduktion und fortwährende Anpassung an den sich verändernden gesellschaftlichen Prozeß zu begreifen. Dies ist nur auf Grund von Erfahrungen möglich, die in der Analyse von Einzelpersonen zu gewinnen sind [10].

Unter den methodologischen Richtlinien einer für die Historie fruchtbaren Psychologie wird unter anderem die Anpassungsfähigkeit der Mitglieder einer sozialen Gruppe an ihre ökonomische Lage besonders wichtig sein. Die jeweiligen psychischen Mechanismen, die diese Anpassung fortlaufend ermöglichen, sind freilich selbst im Laufe der Geschichte entstanden, aber wir haben sie etwa bei der Erklärung bestimmter historischer Ereignisse der Gegenwart als gegeben vorauszusetzen; sie bilden dann einen Teil der Psychologie der gegenwärtigen Epoche. Hierher gehört zum Beispiel die Fähigkeit der Menschen, die Welt so zu sehen, daß die Befriedigung der Interessen, die sich aus der ökonomischen Situation der eigenen Gruppe ergeben, mit dem Wesen der Dinge in Einklang steht, daß sie in einer objektiven Moral begründet ist. Das muß sich keineswegs so rational abspielen, daß verdreht und gelogen würde. Kraft ihres psychischen Apparates pflegen die Menschen vielmehr die Welt schon so zur Kenntnis zu nehmen,

[8] G. Tarde, *L'opinion et la foule*, Paris 1922, S. 172 (eigene Übersetzung).
[9] Einen wichtigen Schritt über die herrschenden Theorien der Massenpsychologie hinaus (Le Bon, McDougall) hat Freud in seinem Buch über ›Massenpsychologie und Ich-Analyse‹ (in: *Gesammelte Werke*, Band XIII, 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1967) getan.
[10] Die Begründung einer Sozialpsychologie auf psychoanalytischer Grundlage wird in den Arbeiten von Erich Fromm versucht.

daß ihr Handeln ihrem Wissen entsprechen kann. Kant hat bei der Erörterung des »Schematismus«, dessen Leistung wesentlich in der allgemeinen Präformation unserer Eindrücke vor ihrer Aufnahme ins empirische Bewußtsein besteht, von einer verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele gesprochen, »deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden«[11]. Jene besondere Präformation dagegen, die den Einklang des Weltbildes mit dem ökonomisch geforderten Handeln zur Folge hat, wird von der Psychologie zu erklären sein, und es ist nicht einmal unmöglich, daß dabei auch etwas über den von Kant gemeinten Schematismus ausgemacht wird. Denn seine Funktion, die Welt so ins Bewußtsein zu bringen, daß sie nachher in den Kategorien der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft aufgeht, erscheint – ganz unabhängig von der Entscheidung über diese selbst – als ein geschichtlich bedingter psychischer Effekt.

Zu dem Mißtrauen, das manche Historiker der Psychologie entgegenbringen, hat mit Recht die Festlegung einiger psychologischer Systeme auf einen rationalistischen Utilitarismus beigetragen. Danach sollen die Menschen ausschließlich auf Grund von Erwägungen über ihren materiellen Nutzen handeln. Solche psychologischen Vorstellungen haben – freilich im Sinn von Arbeitshypothesen, aber doch in ausschlaggebender Weise – die liberalistische Nationalökonomie bestimmt. Gewiß spielt das Privatinteresse in der Gesellschaft bestimmter Epochen eine kaum zu überschätzende Rolle. Aber das, was dieser psychologischen Abstraktion an den wirklich handelnden Menschen entspricht, der wirtschaftliche Egoismus, ist selbst ebenso wie der gesellschaftliche Zustand, zu dessen Erklärung das Prinzip herbeigezogen wird, geschichtlich bedingt und radikal veränderlich. Wenn in der Auseinandersetzung über die Möglichkeit einer nicht individualistischen Wirtschaftsordnung Argumente eine Rolle zu spielen pflegen, denen die Lehre von der egoistischen Menschennatur zugrunde liegt, so sind sowohl die Anhänger als auch die Gegner der ökonomischen Theorie im Unrecht, sofern sie ihre Argumente auf die allgemeine Gültigkeit eines so problematischen Prinzips stützen. Die moderne

[11] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 141.

Psychologie hat längst erkannt, daß es verkehrt wäre, die Selbsterhaltungstriebe im Menschen als die natürlichen zu behaupten und dort, wo individuelle und gesellschaftliche Taten offensichtlich nicht auf sie zurückzuführen sind, sogenannte »zentrale« Faktoren einzuführen. Der Mensch und wahrscheinlich auch die Tiere sind keineswegs psychisch so individualistisch organisiert, daß alle ihre ursprünglichen Triebregungen sich notwendig auf unmittelbare Lust an materiellen Befriedigungen bezögen. Die Menschen vermögen zum Beispiel in der Solidarität mit Gleichgesinnten ein Glück zu erleben, das sie Leiden und Tod in Kauf nehmen läßt. Kriege und Revolutionen bieten das sichtbarste Beispiel dafür. Nicht-egoistische Triebregungen hat es zu allen Zeiten gegeben; sie sind auch faktisch von keiner ernsthaften Psychologie geleugnet, sondern höchstens durch problematische Erklärungen auf individualistische Motive zurückzuführen versucht worden. Gegenüber jener ökonomistischen Entstellung der Lehre vom Menschen durch psychologische und philosophische Strömungen haben manche Soziologen versucht, eigene Trieblehren aufzustellen. Aber diese pflegen im Gegensatz zur utilitaristischen Psychologie, die alles aus einem Punkte erklärt, große Tafeln von Instinkten und Trieben, die alle gleichermaßen als angeboren angesehen werden, zu enthalten und die spezifisch psychologischen Funktionsverhältnisse zu vernachlässigen [12].

Jedenfalls entspringen die Handlungen der Menschen nicht bloß ihrem physischen Selbsterhaltungsstreben, auch nicht bloß dem unmittelbaren Geschlechtstrieb, sondern zum Beispiel auch den Bedürfnissen nach Betätigung der aggressiven Kräfte, ferner nach Anerkennung und Bestätigung der eigenen Person, nach Geborgenheit in einer Kollektivität und anderen Triebregungen. Die moderne Psychologie (Freud) hat gezeigt, wie sich solche An-

[12] Im allgemeinen enthält die soziologische Literatur – selbst wenn sie, wie die Durkheimschule, die Soziologie von der Psychologie radikal getrennt wissen will – tiefere psychologische Erkenntnisse als die traditionelle Schulpsychologie. Leopold von Wiese etwa wendet sich gegen eine Belastung seiner Wissenschaft mit spezifisch psychologischen Aufgaben, wobei er freilich als Gegenstand der Psychologie zu Unrecht bloß Bewußtseinsvorgänge angibt. Aber seine Arbeiten legen selbst von einem differenzierteren Wissen um psychische Vorgänge Zeugnis ab, als es bei denen, welche die Soziologie der Psychologie unterordnen, vorhanden zu sein pflegt.

sprüche vom Hunger dadurch unterscheiden, daß dieser eine direktere und stetigere Befriedigung verlangt, während jene weitgehend aufschiebbar, modellierbar und der Phantasiebefriedigung zugänglich sind. Aber zwischen beiden Arten von Triebregungen, den unaufschiebbaren und den »plastischen«, bestehen Zusammenhänge, die im geschichtlichen Gang von großer Wichtigkeit sind. Die mangelnde Befriedigung der unmittelbar physischen Bedürfnisse kann trotz ihrer größeren Dringlichkeit teilweise und eine Zeitlang wenigstens durch Lust auf anderen Gebieten ersetzt werden. Die *circenses* aller Art sind in vielen historischen Situationen weitgehend an die Stelle des *panis* getreten, und das Studium der psychologischen Mechanismen, die dies ermöglichen, ist nebst ihrer sachkundigen Anwendung auf den zu erklärenden konkreten historischen Verlauf eine dringende Aufgabe, welche die Psychologie im Rahmen der Geschichtsforschung zu erfüllen hat.

Das ökonomistische Prinzip könnte bei dieser Leistung nur Schaden stiften. Es könnte etwa dazu verführen, die Teilnahme der unteren gesellschaftlichen Schichten an Aktionen der Allgemeinheit, von denen sie keine unmittelbare Hebung ihrer wirtschaftlichen Lage zu erwarten haben, zum Beispiel an Kriegen, auf theoretischen Umwegen doch auf materielle Zielsetzungen zurückzuführen. Dabei verkennte man aber die große psychische Bedeutung, welche die Zugehörigkeit zu einer geachteten und mächtigen kollektiven Einheit für die Menschen hat, wenn sie durch die Erziehung auf persönliche Geltung, Aufstieg, gesicherte Existenz hingewiesen sind und die Verwirklichung dieser Wertordnung ihnen als Individuen infolge ihrer gesellschaftlichen Lage unmöglich ist. Eine erfreuliche und die Selbstachtung hebende Arbeit läßt physische Entbehrungen leichter ertragen, und schon das einfache Bewußtsein des Erfolges kann weitgehend die Unlust an schlechter Nahrung wettmachen. Ist diese Kompensation der drückenden materiellen Existenz den Menschen verwehrt, so wird die Möglichkeit, sich in der Phantasie mit einer überindividuellen Einheit zu identifizieren, die sich Achtung verschafft und Erfolg hat, um so lebenswichtiger. Wenn wir von der Psychologie lernen, daß die Befriedigung der hier zugrunde liegenden Bedürfnisse eine psychische Realität ist, die an Intensität nicht hinter den materiellen Genüssen zurückzustehen braucht, so wird für das

Verständnis einer Reihe weltgeschichtlicher Phänomene schon viel gewonnen sein.

Ich gebe ein weiteres Beispiel für die Rolle der Psychologie im Rahmen der Geschichtstheorie. Die differenzierten Vorgänge und Konflikte im Bewußtsein fein organisierter Individuen, die Phänomene ihres Gewissens sind insofern ein Produkt der ökonomischen Arbeitsteilung, als die für den Bestand der Gesellschaft notwendigen groben Verrichtungen ihnen abgenommen werden. Obwohl ihr Leben, so wie sie es führen, davon abhängt, daß es Gefängnisse und Schlachthäuser gibt und eine ganze Reihe von Arbeiten ausgeführt werden, deren Verrichtung unter den gegebenen Verhältnissen ohne Brutalität überhaupt nicht zu denken ist, können sie doch infolge ihrer gesellschaftlichen Entfernung von den groben Formen des Lebensprozesses diese Vorgänge aus ihrem Bewußtsein verdrängen. Ihr seelischer Apparat vermag infolgedessen so fein zu reagieren, daß ein unbedeutender moralischer Konflikt in ihrem eigenen Leben die größten Erschütterungen bewirken kann. Sowohl ihr Verdrängungsmechanismus als auch ihre bewußten Reaktionen und Schwierigkeiten werden von der Psychologie zu erfassen sein, die Bedingung ihrer Existenz ist dagegen ökonomisch. Das Ökonomische erscheint als das Umfassende und Primäre, aber die Erkenntnis der Bedingtheit im einzelnen, die Durchforschung der vermittelnden Hergänge selbst und daher auch das Begreifen des Resultats hängen von der psychologischen Arbeit ab.

Mit der Ablehnung einer Psychologie, die auf ökonomistische Vorurteile festgelegt ist, soll aber nicht davon abgelenkt werden, daß die wirtschaftliche Situation der Menschen bis in die feinsten Verästelungen ihres Seelenlebens hinein wirksam ist. Nicht bloß der Inhalt, sondern auch die Stärke der Ausschläge des psychischen Apparats sind ökonomisch bedingt. Es gibt Verhältnisse, die es mit sich bringen, daß die geringste Schikane oder eine unbedeutende erfreuliche Abwechslung Gemütsbewegungen von einer für die Außenstehenden kaum verständlichen Stärke auslösen. Die Reduktion auf einen kleinen Lebenskreis bedingt eine entsprechende Verteilung der Liebe und Lust, die auf den Charakter zurückwirkt und ihn qualitativ beeinflußt. Günstigere Situationen im Produktionsprozeß, zum Beispiel die Leitung großer Industrien,

gewähren dagegen einen solchen Überblick, daß Genüsse und Betrübnisse, die für andere Menschen große Schwankungen ihres Lebens bedeuten, belanglos werden. Weltanschauliche und moralische Vorstellungen, die von denen, für welche die gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht sichtbar sind, starr festgehalten werden und die ihr Leben bestimmen, werden von hohen ökonomischen Positionen aus in ihren Bedingungen und Schwankungen überschaut, so daß sich ihr starrer Charakter auflöst. Selbst wenn wir voraussetzen, daß die angeborenen psychischen Unterschiede äußerst groß sind, so wird doch die Struktur der Grundinteressen, die jedem durch sein Schicksal von Kindheit an aufgeprägt wird, der Horizont, der jedem durch seine Funktion in der Gesellschaft vorgezeichnet ist, in den seltensten Fällen eine ungebrochene Entfaltung jener ursprünglichen Unterschiede zulassen. Die Chance dieser Entfaltung selbst ist vielmehr je nach der sozialen Schicht, der ein Mensch angehört, verschieden. Vor allem können sich Intelligenz und eine Reihe sonstiger Tüchtigkeiten desto leichter entwickeln, je weniger Hemmungen von Anfang an durch die Lebenssituation gesetzt sind. Die Gegenwart ist mehr noch als durch das bewußte ökonomische Motiv durch die unerkannte Wirkung der ökonomischen Verhältnisse auf den gesamten Zuschnitt des Lebens gekennzeichnet.

Das Verdienst, die Beziehungen zwischen Psychologie und Geschichte wirksam zum Gegenstand philosophischer Erörterungen erhoben zu haben, gebührt Dilthey. Zu diesem Problem ist er im Laufe seiner Arbeit immer wieder zurückgekehrt. Er hat eine den Bedürfnissen der Geisteswissenschaften entgegenkommende, die Mängel der Schulpsychologie überwindende neue Psychologie gefordert. Die Entwicklung der einzelnen Geisteswissenschaften ist nach ihm an die Ausbildung der Psychologie gebunden; ohne den seelischen Zusammenhang, in dem ihre Gegenstände gegründet sind, bilden die Geisteswissenschaften »ein Aggregat, ein Bündel, aber kein System«[13]. »Es ist so«, schreibt er, »und keine Absperrung der Fächer kann es hindern: Wie die Systeme der Kultur, Wirtschaft, Recht, Religion, Kunst und Wissenschaft, wie die äußere Organisation der Gesellschaft in den Verbänden der Fa-

[13] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band v, Leipzig und Berlin 1924, S. 147 f.

milie, der Gemeinden, der Kirche, des Staates, aus dem lebendigen Zusammenhang der Menschenseele hervorgegangen sind, so können sie schließlich nur aus diesem verstanden werden. Psychische Tatsachen bilden ihren wichtigsten Bestandteil, ohne psychische Analyse können sie also nicht eingesehen werden«[14]. Aber wenn die Psychologie bei Dilthey als Hilfswissenschaft für die Geschichte fungiert, so gilt ihm die Geschichte selbst wesentlich als ein Mittel zur Erkenntnis des Menschen. Es steht ihm fest, daß in den großen Kulturperioden der Geschichte das einheitliche Menschenwesen sich nach seinen verschiedenen Seiten, die ursprünglich in jedem Menschen angelegt sind, entfalte; die repräsentativen Persönlichkeiten jeder Epoche sind ihm nur die besten Ausdrucksformen für je eine dieser verschiedenen Seiten. »Menschenrassen, Nationen, gesellschaftliche Klassen, Berufsformen, geschichtliche Stufen, Individualitäten: alle diese sind ... Abgrenzungen der individuellen Unterschiede innerhalb der gleichförmigen Menschennatur«[15], die sich in jeder Epoche auf besondere Weise offenbart.

Sosehr die Diltheysche Forschung einer den Bedürfnissen der Geschichtsforschung entgegenkommenden Psychologie berechtigt ist, sowenig richtig muß es erscheinen, daß den Kultursystemen einer Epoche ein einheitlicher seelischer Zusammenhang zugrunde liege und daß gar dieser seelische und durchgehend verständliche Zusammenhang eine Seite des totalen Menschenwesens darstelle, das sich erst in der Gesamtentwicklung der Geschichte voll entfalte. Diese Einheit der Kultursysteme in einer Epoche und der Epochen untereinander müßte wesentlich eine geistige Einheit sein; denn sonst könnten ihre Äußerungen nicht als verständliche, durch die Methoden einer verstehenden Psychologie zugängliche Äußerungen behauptet werden. Die von Dilthey geforderte Psychologie ist ja eine Psychologie des Verstehens, und die Geschichte wird daher in seiner Philosophie wesentlich zur Geistesgeschichte. Nach dem hier Dargelegten ist aber weder eine Epoche noch gar die sogenannte Weltgeschichte, auch nicht die Geschichte der einzelnen Kulturgebiete, aus einer solchen Einheit verständlich zu machen, wenn auch manche Stellen etwa der Philosophiegeschichte, vielleicht die Folge der Vorsokratiker, sich in einem einheitlichen Gedanken-

[14] Ibid.
[15] Ibid., S. 235.

zug darstellen lassen mögen. Mit Seelischem und mit Geistigem sind die geschichtlichen Veränderungen jeweils gleichsam durchsetzt, die Individuen in ihren Gruppen und innerhalb der vielfach bedingten gesellschaftlichen Antagonismen sind psychische Wesen, und daher bedarf es auch der Psychologie in der Geschichte; aber es wäre weit gefehlt, Geschichte an irgendeiner Stelle aus dem einheitlichen Seelenleben einer allgemeinen Menschennatur begreifen zu wollen.

Das Verständnis der Geschichte als Geistesgeschichte pflegt auch mit dem Glauben verbunden zu sein, der Mensch sei wesentlich identisch mit dem, als was er sich selbst ansieht, fühlt, beurteilt, kurz, mit seinem Bewußtsein von sich selbst. Diese Vermengung der Aufgabe des Geisteswissenschaftlers mit der des Ökonomen, Soziologen, Psychologen, Physiologen und so fort, geht auf eine idealistische Tradition zurück, bildet aber eine Verengung des geschichtlichen Horizonts, die mit dem Stande der gegenwärtigen Erkenntnis schwer zu vereinbaren ist. Was für die Individuen gilt, gilt auch für die Menschheit im allgemeinen: wenn man wissen will, was sie sind, darf man nicht dem glauben, was sie von sich halten.

Mit diesen Ausführungen habe ich Ihnen nicht mehr als einige Gesichtspunkte zur Frage nach dem logischen Ort der Psychologie in einer Geschichtstheorie, die der gegenwärtigen Situation entspricht, geben können. Trotz der Orientierung an der ökonomischen Auffassung konnte diese keineswegs auch nur einigermaßen vollständig umrissen werden. Die Frage, inwiefern die psychologische Arbeit in ihren Einzelheiten überhaupt für die Geschichtsforschung etwas bedeutet, ist jedoch nicht unwichtig, weil die psychologischen Probleme von manchen Soziologen und Geschichtsforschern aus prinzipiellen Gründen vernachlässigt werden, und vor allem, weil als Folge davon in vielen geschichtlichen Darstellungen eine primitive Psychologie unkontrolliert eine Rolle spielen darf. Auch erhält die Psychologie in der Gegenwart noch eine besondere Bedeutung, die freilich flüchtig sein mag. Mit der Beschleunigung der ökonomischen Entwicklung können nämlich die Änderungen der menschlichen Reaktionsweisen, die unmittelbar durch die Wirtschaft bedingt sind, das heißt die unmittelbar aus dem wirtschaftlichen Leben sich ergebenden Gewohnheiten, Moden, mora-

lischen und ästhetischen Vorstellungen so rasch wechseln, daß ihnen gar keine Zeit mehr bleibt, sich zu verfestigen und richtige Eigenschaften der Menschen zu werden. Dann gewinnen die relativ konstanten Momente in der psychischen Struktur an Gewicht und dementsprechend auch die allgemeine Psychologie an Erkenntniswert. In stabileren Perioden scheint die bloße Unterscheidung gesellschaftlicher Charaktertypen auszureichen, jetzt tendiert die Psychologie dazu, die wichtigste Quelle zu werden, aus der über die Seinsweise des Menschen etwas zu erfahren ist. Schon deshalb wird die Psyche in kritischen Momenten mehr als sonst zu einem ausschlaggebenden Moment, weil darüber, ob und in welchem Sinn die zur abgelaufenen Geschichtsperiode gehörende moralische Verfassung von den Mitgliedern der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen bewahrt oder verändert wird, nicht ohne weiteres selbst wieder ökonomische Faktoren entscheiden.

Weder die Bedeutung eines Problems noch diejenige einer Theorie ist unabhängig vom Stand der Geschichte und von der Rolle, die ein Mensch in ihr spielt. Dies gilt auch für ihre ökonomische Auffassung: es mag Existenzen geben, denen die Geschichte andere Seiten zukehrt oder für die sie überhaupt keine Strukturiertheit zu haben scheint. Es ist dann schwer, in diesen Fragen Einverständnis zu erzielen, und zwar keineswegs bloß wegen der Verschiedenheit der materiellen Interessen, sondern auch weil die theoretischen unter scheinbarer Parallelität in verschiedene Richtungen führen. Aber dies betrifft die Schwierigkeit der Verständigung, nicht die Einheit der Wahrheit. Bei aller Verschiedenheit der Interessen ist auch das subjektive Moment in der Erkenntnis der Menschen nicht ihre Willkür, sondern der Anteil ihrer Fähigkeiten, ihrer Erziehung, ihrer Arbeit, kurz, ihrer eigenen Geschichte, die im Zusammenhang mit der Geschichte der Gesellschaft zu begreifen ist.

Materialismus und Metaphysik

(1933)

Aus seiner Erforschung der philosophischen Anschauungen, welche in Europa seit der Antike aufgetreten sind, hat Dilthey die Einsicht gewonnen, daß alle metaphysischen Versuche die Aufstellung eines einheitlichen allgemeingültigen Systems bezwecken, ohne daß ihnen bis heute ein Schritt vorwärts in dieser Richtung gelungen wäre. Wenn er selbst es unternimmt, Typen der Weltanschauung zu sondern, so hebt er darum auch den subjektiven Charakter der von ihm getroffenen Einteilung hervor. Die Überzeugung von der Unmöglichkeit jenes allgemeingültigen Systems vernichtet auch den metaphysischen Anspruch, welchen die Ordnung der einzelnen Systeme selbst erheben könnte.

Die Aussagen, in deren Zusammenhang Diltheys Typologie erst bedeutsam wird, zielen freilich, ebenso wie die in ihr geordneten metaphysischen Systeme, auf das Ganze des Seins. Entsprechend seiner Überzeugung von der Konstanz der Menschennatur und der Selbigkeit der Welt sieht Dilthey die Weltanschauungen und die Systeme, in welchen sie Gestalt gewinnen, als verschiedene Antworten auf das eine Rätsel des Daseins aus dem »Leben« hervorgehen. Und wie die Philosophie im Unterschied von der wissenschaftlichen Forschung stets auf dieses »Rätsel des Lebens ... auf dieses Ganze, in sich Verschlungene, Geheimnisvolle« gerichtet ist[1], so betrachtet auch Dilthey selbst das Problem, was ich in der Welt soll, wozu ich in ihr bin, was in ihr mein Ende sein wird, als dasjenige, welches »mich am meisten angeht«[2]. Die drei von ihm aufgestellten Kennzeichen des philosophischen, in Wahrheit metaphysischen Geistes: Selbstbesinnung, das heißt die konsequente und radikale Frage gegenüber den subjektiven und objektiven Gegebenheiten; Einordnung alles Erkennbaren in einen einheitlichen Zusammenhang; Streben nach Begründung der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis durch den Rückgang auf ihre letzten Rechts-

[1] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band VIII, Leipzig und Berlin 1931, S. 206 f. [2] Ibid.

gründe, treffen auf seine eigenen Bestrebungen zu. Wenn er es auch vermieden hat, seine Position in einem metaphysischen System wirklich durchzuführen, so verfolgt die Analyse der Weltanschauungen doch nicht bloß die Absicht, einzelne für die Theorie der Geschichte wichtige Elemente klar herauszustellen, sondern seine Arbeit soll ebenso wie Religion und ursprüngliche Metaphysik zu »Bedeutung und Sinn des Ganzen«[3] führen. Jedes System verstrickt sich zwar nach Dilthey in Antinomien, und erst das historische Bewußtsein »zerbricht die letzten Ketten, die Philosophie und Naturforschung nicht zerreißen konnten«. Aber dieses befreiende Bewußtsein »rettet zugleich dem Menschen die Einheit seiner Seele, den Blick in einen obzwar unergründlichen, doch der Lebendigkeit unseres Wesens offenbaren Zusammenhang der Dinge. Getrost mögen wir in jeder dieser Weltanschauungen einen Teil der Wahrheit verehren. Und wenn der Lauf unseres Lebens uns nur einzelne Seiten des unergründlichen Zusammenhangs nahebringt – wenn die Wahrheit der Weltanschauung, die diese Seite ausspricht, uns lebendig ergreift, dann mögen wir uns dem ruhig überlassen: die Wahrheit ist in ihnen allen gegenwärtig«[4].
In der historischen und psychologischen Typologie der Weltanschauungen, wie sie Dilthey und Jaspers unternommen haben, kommt die Kritik des liberalen Bürgertums an der Absolutheit seines eigenen Denkens zum Ausdruck. Die Gleichordnung der verschiedenen metaphysischen Ideen und das Bewußtsein ihrer durchgängigen geschichtlichen Bedingtheit bedeuten eine starke Unbefangenheit gegenüber der Macht ursprünglich von ihm selbst verewigter Kategorien, wenngleich die Systeme nicht durch Erkenntnis ihrer gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen und ihrer gesellschaftlichen Funktion, sondern mit Hilfe selbst wieder hypostasierter Begriffe von Mensch, Leben, Persönlichkeit, schöpferischer Entwicklung als abhängig verstanden wurden. Bei dieser teilweisen Befreiung von den bestimmten Inhalten der Vergangenheit umkleideten sich nun die Formen der Weltanschauung in ihrem Wandel mit dem Glanz des metaphysischen Prozesses. »Was alles an weltanschaulichen Einstellungen, Weltbildern, Strebungen, Gedanken in Menschenköpfen entstanden ist, kann nicht

[3] Ibid., S. 82.
[4] Ibid., S. 223; cf. auch S. 271.

absolut nichtig sein. Es war einmal als Kraft da und kehrt zu allermeist auf typische Weise einmal wieder ... solche Gedanken mögen falsch, unsinnig, täuschend sein, die menschliche Seele hat eine Artung, die sich in solchen Gedanken ausdrückt. Sie erlebt und bewegt in sich etwas auf eine Weise, daß jene Objektivierung dafür als treffender Ausdruck, als Offenbarung und selbstverständlich anerkannt wurde und wird«[5]. In Ermangelung des Glaubens an die unbeschränkte Gültigkeit eines ausgeführten Systems wurde die Reihe der kulturellen Gestaltungen, ihr Rhythmus, ihre Abhängigkeit voneinander, ihre Ähnlichkeiten zum Bildungsgut gemacht; als solches löste die Geistesgeschichte die früheren Systeme und Schulen in der Herrschaft ab. Der Unterschied lag wesentlich in der Gleichgültigkeit gegenüber dem bestimmten Inhalt der Ideen selbst. Mit der schwindenden Aussicht, die Wirklichkeit im Rahmen der bestehenden Ordnung vernünftig, das heißt den Bedürfnissen der Allgemeinheit angemessen, zu gestalten, wurden die Unterschiede zwischen den einzelnen Konstruktionen der besten Welt, welche die früheren Systeme als das vernünftige Wesen der empirischen entworfen hatten, mehr und mehr belanglos. Die unüberbrückbare Kluft zwischen Wirklichkeit und Vernunft brachte den Versuch, sie philosophisch ineinszusetzen, ja, sie durch den Begriff der Aufgabe aufeinander zu beziehen, in Verruf. Der ungebrochene Harmoniegedanke gehört der liberalistischen Phase an. Er entspricht einer durch die Vielzahl selbständiger Unternehmer gekennzeichneten Volkswirtschaft. Das Bild des Zusammenstimmens ihrer Interessen zum reibungslosen Funktionieren des Ganzen wird auf die Gesamtgesellschaft, auf ihre verschiedenen Gesellschaftsklassen übertragen. Die monopolistische Phase leugnet die Klassengegensätze weiterhin, doch wird der Kampf auf dem Weltmarkt zwischen wenigen Machtgruppen so sehr zum Hauptthema der Epoche, daß von hier aus anstelle der Übereinstimmung zwischen den Einzelexistenzen Begriffe wie Tragik, Heroismus, Schicksal als zentrale geschichtsphilosophische Kategorien erscheinen. Die materiellen Interessen der Einzelnen gelten als belanglos, als etwas, das weniger zu erfüllen als zu überwinden ist. Doch pflegt die Philosophie der Gegenwart die auf den Entwurf ra-

[5] Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, S. 4.

tionaler Systeme gerichteten Anstrengungen der Vergangenheit nicht einfach zu verneinen. Sie verherrlicht die Schöpferkraft und Größe ihrer Autoren, die ästhetischen Qualitäten der »gewachsenen« Einheit ihrer Werke, die trotz der Widersprüche zwischen den Systemen angeblich in jedem sich ausdrückende Wahrheit und fördert so die Bewunderung und Ehrfurcht vor den Gestalten der Vergangenheit, den formalen Glauben an Größe, Persönlichkeit und Führertum; durch diese biologistische und historistische Einebnung der Unterschiede vernichtet sie freilich den schlichten Anspruch der Lehren, inhaltlich zu gelten. Sie setzt anstelle der sachlichen Prüfung der alten Systeme die hingebungsvolle Einfühlung und Beschreibung und rettet so, indem sie die Geistesgeschichte zu einer neuen Metaphysik erhebt, die »Einheit der Seele«, verschließt sich aber damit dem Zugang zu wichtigen Gegenständen der geistesgeschichtlichen Betrachtung selbst.
Indem die Lehre von den Weltanschauungen ein metaphysisches Interesse verfolgt, zentriert sie die von ihr dargestellten Denkgebilde wesentlich um gleichgerichtete Absichten. Der die Geschichte der Philosophie durchziehende Gegensatz zwischen den zwei gedanklichen Verhaltensweisen, welcher von unserer geschichtlichen Situation aus als der entscheidende erscheint, der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus, wird in der heutigen philosophischen Literatur daher keineswegs begriffen. Er gilt als ein Streit zweier metaphysischer Richtungen und pflegt ohne große Schwierigkeiten von der modernen philosophischen Problematik her entschieden zu werden. Das Mißverständnis ist vor allem dadurch bedingt, daß die materialistische Theorie und Praxis verkannt wird. Wenn auch die meisten philosophischen Vertreter des Materialismus an die metaphysischen Fragestellungen anknüpfen und den idealistischen Thesen eigene entgegensetzen, so verbaut sich doch eine Interpretation dieser Gedankenrichtung, welche sie hauptsächlich als eine Antwort auf metaphysische Fragen nimmt, das Verständnis ihrer gegenwärtig wichtigsten Eigentümlichkeiten.
Dilthey selbst sieht im Materialismus eine Metaphysik, und zwar eine Lehre über das Verhältnis des Weltgrundes zur Welt und der Seele zum Leib[6]. Er ist darin nur der herrschenden philo-

[6] Cf. ibid., S. 97 ff.

sophischen Auffassung gefolgt. Diese sieht schon seit mehreren Jahrzehnten im Materialismus vorwiegend nicht den Gegensatz gegen den Idealismus, sondern gegen den Spiritualismus. Materialismus und Spiritualismus werden beide als »realistische« Antworten auf die Frage nach dem Wesen der Welt einem im Sinn der Bewußtseinsphilosophie verstandenen Idealismus gegenübergestellt[7]. Die gesellschaftlichen Wurzeln dieser Terminologie mögen in der Zweifrontenstellung des französischen Bürgertums während des 19. Jahrhunderts gegen Feudalität und Proletariat zu suchen sein. Der Materialismus wird dabei auf die einfache Behauptung zurückgeführt, alles Wirkliche sei Materie und ihre Bewegung. Ob sich der betreffende Philosoph dann selbst zu einem idealistischen oder zu einem realistischen Standpunkt bekennt, die materialistische These wird auf jeden Fall rasch verworfen. Sofern sie nicht dazu zwingt, im Widerspruch mit dem primitivsten Verstand alles Geistige, vor allem das Bewußtsein und den Verstand selbst, als bloßen Schein zu erklären, ist sie darauf angewiesen, es durch gekünstelte Hypothesen und fragwürdige Hinweise auf zukünftige Entdeckungen der Wissenschaft aus materiellen Vorgängen abzuleiten. Den Ausführungen über Materialismus pflegt daher sogleich eine denkbar einfache Widerlegung zu folgen, die er nach seinem Historiker Friedrich Albert Lange »nicht parieren kann«. »Das Bewußtsein läßt sich aus stofflichen Bewegungen nicht erklären«[8].

In der deutschen Literatur ist dieses Argument seit dem Materialismusstreit von 1854 unermüdlich wiederholt worden. »Es scheint zwar bei oberflächlicher Betrachtung, als könnten durch die Kenntnis der materiellen Vorgänge im Gehirn gewisse geistige Vorgänge und Anlagen uns verständlich werden ... Das geringste Nachdenken lehrt, daß dies Täuschung ist«, heißt es in der berühmten Ignorabimusrede von Du Bois-Reymond[9]. »Dem Materialisten

[7] Cf. zum Beispiel Ludwig Büchner, *Am Sterbelager des Jahrhunderts*, Gießen 1898, S. 134; Raoul Richter, *Einführung in die Philosophie*, Leipzig und Berlin 1920, S. 67 ff.; Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Band II, Berlin 1928, S. 382; und viele andere.

[8] Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, Band II, Iserlohn 1877, S. 3.

[9] *Reden von Emile Du Bois-Reymond*, Leipzig 1886, S. 123.

muß der psychologische Raum zu einem bloßen Phänomen werden, wobei stets unbegreiflich bleiben wird, wie ein solches Phänomen jemals entstehen konnte«[10]. »Es spricht freilich vieles dafür, daß sich bei jeder Freude und überhaupt bei jedem Vorgang in unserem Bewußtsein ein mit diesem eng verbundener unwahrnehmbarer Atombewegungsvorgang in unserem Großhirn abspielt. Aber die Freude *ist* nicht dieser Bewegungsvorgang, sondern sie hängt nur auf irgendeine Weise mit ihm zusammen. Die materialistische Lehre, daß alle seelischen Vorgänge, zum Beispiel auch die Gefühle, materielle Bewegungsvorgänge seien, ist demnach falsch«[11]. »Dem unmittelbaren Erleben gegenüber, das uns die fundamentale Verschiedenheit zwischen physischer und psychischer Realität von Schritt zu Schritt aufnötigt, wird die materialistische Behauptung immer paradox bleiben ... Aber ebensowenig ist eine Ableitung möglich ...«[12]. »So vermögen denn alle diese (materialistischen) Argumente nichts an der Tatsache zu ändern, daß die von uns erlebten psychischen Vorgänge etwas von allem Materiellen vollkommen Verschiedenes sind«[13]. »In Wirklichkeit versagt die Theorie schon beim ersten Schritt. Wie aus raumzeitlichen Nervenprozessen ein Bewußtseinsprozeß wird, wie auch nur der einfachste Empfindungsinhalt wirklich entsteht, kann sie nicht nur nicht nachweisen, sondern auch nicht prinzipiell verständlich machen. Zwischen dem einen und dem anderen liegt ein vollständig *irrationaler Hiatus,* den kein verfolgbar durchgehendes Band überbrückt«[14]. »Gerade aber das Hervorgehen auch nur des geringsten Schimmers von geistiger Lebendigkeit aus rein stofflicher Bewegung ist etwas Denkunmögliches, da sich eine solche Erzeugung des Geistigen aus Stofflichem nur behaupten, aber nicht verstehen läßt ... Tatsächlich ist auch der Materialismus meistens gar nicht konsequenter Monismus, sondern in irgendeiner Ver-

[10] Oswald Külpe, *Die Realisierung,* Band III, Leipzig 1923, S. 148.
[11] Erich Becher, ›Erkenntnistheorie und Metaphysik‹, in: *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten,* Berlin 1925, S. 354 f.
[12] Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie,* Tübingen 1923, S. 125.
[13] Wilhelm Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie,* Wien und Leipzig 1923, S. 114.
[14] Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* Berlin und Leipzig 1921, S. 100.

hüllung oder Erschleichung wird neben der bloßen Materie ein zweites Prinzip eingeführt, aus welchem sich dann die geistigen Erscheinungen leichter ableiten lassen«[15]. Jaspers erklärt gegen den von ihm als Positivismus bezeichneten Materialismus: »Wenn ich nichts bin wie die in erkennbaren Kausalzusammenhängen stehende Natur, so ist es nicht nur unbegreiflich, daß ich sie erkenne und daß ich aus der Erkenntnis in sie eingreife, sondern absurd, daß ich mich rechtfertige«[16]. Der Materialismus erscheint demnach als ein offenkundiger, höchst einfach widerlegbarer Irrtum der Metaphysik. Der fortgesetzte Versuch, geistige Vorgänge als materielle hinzustellen, wäre in der Tat gerade so unsinnig wie die Behauptung, Äpfel seien »eine Art von Birnen oder Hunde eine Art von Katzen«[17]. Unter diesen Umständen hat Erich Adickes nicht bloß sein eigenes, sondern das Urteil aller derjenigen ausgesprochen, die sich in der gegenwärtigen philosophischen Literatur über den Materialismus orientieren. Der Materialismus scheidet »wegen seiner Flachheit und prinzipiellen Unzulänglichkeit selbstverständlich ohne weiteres aus«[18].

Die durch alle Gegensätze und Wandlungen der Philosphie in den letzten Jahrzehnten unveränderte Wiederholung derselben Argumente gegen eine so schwache These hängt mit dem geschichtlichen Kampf zusammen, der gegen verhaßte Behauptungen, Wertungen, Forderungen ausgefochten wird. Das Wort Materialismus bezeichnet ja nicht bloß jene fragwürdige Aussage über die Totalität der Wirklichkeit, sondern eine ganze Reihe von Gedanken und praktischen Verhaltensweisen. Diese erscheinen in einigen materialistischen Theorien und in einem großen Teil der übrigen philosophischen Literatur als Folgen jener These über die Gesamtbeschaffenheit der Welt. Wäre die grundlegende These zerstört, so müßte, wenigstens bei den klar denkenden Materialisten, nach der herrschenden Ansicht eine andere Metaphysik, sei es eine andere »realistische« Spielart, etwa der Spiritualismus, gegen-

[15] Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin 1930, S. 78 f.

[16] Karl Jaspers, *Philosophie*, Band I, Berlin 1932, S. 221.

[17] Wilhelm Windelband, ibid.

[18] Erich Adickes, in: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Band II, Leipzig 1921, S. 20.

wärtig Existenzphilosophie genannt, oder ein ausgesprochener Idealismus ihre Stelle einnehmen. Mag der Materialismus gegenüber den andern möglichen Konzeptionen vom Weltganzen als noch so unzulänglich erscheinen, seine allgemeinste, die Welt überhaupt betreffende These wird auch im Kampfe gegen ihn als grundlegend für bestimmte praktische Konsequenzen, ja, für eine einheitliche Lebensgestaltung genommen, ebenso wie die idealistische Metaphysik als die sinngemäße Voraussetzung idealistischer Handlungsweise gilt. Ein etwa vorhandener Gegensatz zwischen dem vom Beobachter erschlossenen Sinn des Handelns und der vom Handelnden selbst vertretenen materialistischen These, die mangelnde Einheitlichkeit, wird dann als logischer Widerspruch kritisiert. Was beim Idealismus zutrifft, wird also auch vom Materialismus vorausgesetzt, daß nämlich »auf der Grundlage eines Weltbilds die Fragen nach Bedeutung und Sinn der Welt entschieden und hieraus Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet werden«[19]. Diese Struktur von Weltanschauungen, insofern sie »eine vollständige Auflösung des Lebensrätsels zu geben unternehmen«[20], scheint in der Tat einer ganzen Reihe materialistischer Systementwürfe anzuhaften; bei genauerer Analyse zeigt sich aber, daß die inhaltliche Fassung der materialistischen Theorie ihre einheitliche Struktur sprengt. Die Kritik dieses Komplexes von Ansichten und Verhaltensweisen durch das Bestreiten der materialistischen These über die Gesamtverfassung der Welt, von welcher man ihn als abhängig ansieht, bliebe auch dann mißverständlich, wenn die bestrittene These jeweils eine genauere Interpretation erführe, als es zu geschehen pflegt.

Die Metaphysik verspricht sich von ihrer Beschäftigung mit dem »Rätsel« des Daseins, mit dem »Ganzen« der Welt, mit dem »Leben«, dem »An-Sich« oder wie sonst sie immer die Art ihrer Frage beschreiben mag, die Möglichkeit, positive Konsequenzen für das Handeln zu ziehen. Das Sein, zu dem sie vorstößt, muß eine Verfassung haben, deren Kenntnis für die menschliche Lebensführung entscheidend ist, es muß eine diesem Sein angemessene Haltung geben. Das Bestreben, sein persönliches Leben in allen Teilen vom Einblick in die letzten Gründe abhängig zu machen, kennzeichnet

[19] Dilthey, ibid., S. 82.
[20] Dilthey, ibid.

den Metaphysiker, gleichviel ob das, was er erblickt, ihn zu höchster weltlicher Aktivität, Gleichmut oder Askese bestimmt, gleichgültig auch, ob die Forderung als für alle Zeiten und Menschen identisch oder als differenziert und wandelbar sich darstellt.
Der metaphysische Glaube, daß die Gestaltung des individuellen Lebens aus dem zu entdeckenden Sein begründbar sei, spricht sich am deutlichsten in den unmittelbar theologischen Systemen aus. Gott kann ein bestimmtes Verhalten von den Menschen fordern; die, welche ihm zuwiderhandeln, verfallen in Sünde. Die theologischen Systeme sind mit sich selbst einig; nur ein persönliches Wesen kann Forderungen stellen, nur ein bewußter Wille so eindeutig sein, daß sich die Richtigkeit eines Lebens an ihm messen läßt. Die über ihr Verhältnis zur Theologie unklare Metaphysik pflegt die Übereinstimmung des individuellen Lebens mit der Forderung des Absoluten nicht als Gehorsam, sondern als Angemessenheit, Echtheit, Eigentlichkeit oder überhaupt als philosophische Weisheit anzusehen. Wenn der Dogmatismus das Unbedingte, das er im Unterschied zu den von Kant ausgehenden idealistischen Strömungen als »Sein« zu erkennen meint, nicht naiv zugleich als *summum bonum* betrachtet, so erscheint es doch in den meisten seiner Systeme wenigstens als primär wertbehaftet; das eigene Sein zu bewahren oder zu dem, was man ist, zu werden, gilt dann als ethische Maxime. Soweit jene idealistischen Strömungen das Unbedingte nicht als Sein, sondern als Gesetzgebung, Tathandlung oder doch als Inbegriff von freien Akten entdecken, fordern sie zugleich Achtung vor dem Sinn dieser Akte, eine Anpassung des empirischen Menschenlebens an den intelligiblen Grund der Persönlichkeit, bis zu dem die Philosophie vorstößt. Aber nicht bloß dort, wo der religiöse Ursprung des Abhängigkeitsverhältnisses noch in der Befehlsform bewahrt ist, sondern auch in allen Fällen, wo überhaupt die Übereinstimmung eines Daseins mit seinem in der Metaphysik entdeckten Grund für wertvoll gehalten wird, gilt die zugrunde liegende Wirklichkeit als normativ. Das Wesen, dem die Metaphysiker »den emphatischen Namen eines Wirklichen«[21] geben, enthält bei ihnen auch die Regel für die sich entscheidende Existenz.

21 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 6.

Die materialistische These schließt ihrer Natur nach solche Konsequenzen aus. Das Prinzip, welches sie als Wirklichkeit bezeichnet, taugt nicht dazu, eine Norm abzugeben. Die Materie ist an sich selbst sinnlos, aus ihren Qualitäten folgt keine Maxime für die Lebensgestaltung: weder im Sinn eines Gebots noch eines Musterbildes. Nicht als ob ihre genaue Kenntnis für den Handelnden ohne Vorteil wäre: der Materialist wird sich je nach seinen Zielen der Struktur der Wirklichkeit aufs eingehendste zu versichern trachten, aber obgleich diese Ziele im gesellschaftlichen Gesamtprozeß immer auch durch die jeweilige wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit wie überhaupt durch den Stand der Produktivkräfte mitbedingt sind, folgen sie doch nicht aus der Wissenschaft. Die Erkenntnis, welche immer schon auf Grund einer bestimmten Praxis und bestimmter Ziele erworben wird, steht zwar in Wechselwirkung mit dem Handeln der Menschen, sie ist an der Gestaltung der äußeren und inneren Wirklichkeit beteiligt, liefert aber keine Vorbilder, Maximen, Anweisungen für ein wahrhaftes Leben, sondern Mittel dazu und ist nicht Aufschwung, sondern Theorie. Wenn Max Scheler im Anschluß an Platon die metaphysische Haltung mit Recht als den »Versuch des Menschen, sich selber als natürliches, fertiges Sein zu transzendieren, sich selbst zu vergöttern oder Gott ähnlich zu werden«[22] beschreibt, so ist die Wirklichkeit, welcher der Materialist sich zu bemächtigen sucht, das Gegenteil einer göttlichen, und sein Bestreben geht viel mehr dahin, sie nach ihm als sich nach ihr zu richten.

Soweit die Materialisten solche abschließenden Sätze wie den, daß alles Wirkliche Materie sei, formuliert haben, erfüllen diese in ihren Lehren daher eine ganz andere Funktion als bei ihren Gegnern; sie enthalten den allgemeinsten und leersten Extrakt ihrer Erfahrungen, keineswegs ein Gesetz für ihr Handeln. Für die meisten nicht-materialistischen Richtungen werden die Einsichten um so bedeutsamer und folgenschwerer, je allgemeiner, umfassender, abschließender, prinzipieller sie sind; für die Materialisten gilt zwar nicht das genaue Gegenteil – dies ist nur beim extremen und daher selbst metaphysischen Nominalismus der Fall –, sondern der Grad, in dem allgemeine Gesichtspunkte für eine Handlung aus-

[22] Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, S. 100.

schlaggebend werden, hängt jeweils von der konkreten Situation des Handelnden ab. Die Bekämpfung irgendeiner allgemeinen philosophischen These als der für die materialistische Verhaltensweise ausschlaggebenden geht daher an der Eigenart des materialistischen Denkens vorbei. Die These ist so wenig maßgebend für die inhaltlichen Entscheidungen, daß zum Beispiel einflußreiche Materialisten der Aufklärung, allen voran Diderot, zeitlebens über diese allgemeinen Dinge schwanken konnten, ohne daß deshalb der Charakter ihrer praktischen Stellungnahme im geringsten verändert worden wäre. Nach den Materialisten kann sich zwar die Erkenntnis großer, über die Gegenwart hinausweisender Tendenzen in der Praxis ebensowohl bewähren wie die Erkenntnis von Einzelheiten, ja, sie stehen der These, daß die Wissenschaft sich im bloßen Konstatieren von »Tatsachen« erschöpfe, sehr kritisch gegenüber, aber jene alles überhaupt umspannenden Urteile sind nach ihnen, weil weit von der Praxis entfernt, aus der sie gewonnen wurden, stets fragwürdig und nicht sehr belangvoll. In den metaphysischen Systemen pflegen die Akzente umgekehrt verteilt zu sein; die besonderen Erkenntnisse werden dort gewöhnlich bloß als Beispiele der allgemeinen verstanden. Wenn bei den Materialisten ein Irrtum um so verzeihlicher erscheint, je weiter er von den ihnen jeweils praktisch wichtigen Umständen abliegt, so bringen ihre Gegner gewöhnlich einen um so größeren Ernst auf, je mehr es um Prinzipielles geht. Dieses kann, wie gesagt, auch für die Materialisten höchst bedeutsam werden, aber der Grund dafür folgt nicht aus der Natur des Prinzipiellen als solchem, er liegt nicht allein in der Theorie, sondern ergibt sich aus den Aufgaben, die in der betreffenden Epoche von der Theorie zu bewältigen sind. So kann etwa die Kritik eines religiösen Glaubenssatzes im Komplex der materialistischen Ansichten zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort eine entscheidende Rolle spielen, während sie unter anderen Umständen belanglos ist; so besitzt in der Gegenwart die Erkenntnis der gesamtgesellschaftlichen Bewegungstendenzen konstitutive Bedeutung für die materialistische Theorie, während im 18. Jahrhundert die Probleme des gesellschaftlichen Ganzen gegenüber den erkenntnistheoretischen, naturwissenschaftlichen und rein politischen Fragen noch zurücktraten. Den »Zusammenhang dieses Einen, Unbeantwort-

baren, des Großen, Unbekannten«[23], den die Metaphysik gewöhnlich im Auge hat, pflegt die materialistische Theorie freilich weder als Ausgang noch als Ziel zu nehmen.

Wenn eine an metaphysischen Fragen orientierte Behandlung des Materialismus verfehlt ist, so darf doch das Verhältnis des Materialismus zur Metaphysik keineswegs etwa als das genereller Gleichgültigkeit angesehen werden. Aus dem bisher Gesagten folgt bereits, daß die materialistischen Ansichten mit dem Gedanken einer absoluten Forderung unverträglich sind. Diese kann sinnvoll freilich nur durch den Glauben an ein absolutes Bewußtsein begründet werden. Sie ist in der neueren Metaphysik sowohl durch die Berufung auf eine bestimmte Seinsverfassung (Spinoza) als auf die Wurzeln des Denkens (deutscher Idealismus) als auf »das Wesen des Menschen« (religiöser Sozialismus) als auf eine Reihe anderer Prinzipien erhoben worden. Sie schließt je nach der gesellschaftlichen Situation, von der aus sie verkündet wird, die verschiedensten rückschrittlichen oder fortschrittlichen Inhalte ein. Immer übt sie die Funktion aus, menschliche, geschichtliche, partikulare Zwecke mit dem Schein der Ewigkeit zu umkleiden, sie auf ein den geschichtlichen Veränderungen selbst nicht Unterworfenes und daher Unbedingtes zu beziehen. Daß sie mit der Annahme eines absoluten Bewußtseins notwendig verbunden ist, wird zwar gegenwärtig durch die philosophischen Versuche, den Forderungscharakter deskriptiv in der Tiefe der Phänomene selbst aufzuweisen, verhüllt; doch haben alle Denkrichtungen, soweit eine absolute, an jeden Einzelnen ergehende Forderung in ihnen eine motivierende Rolle spielt, wegen dieser Verbindung idealistischen Charakter. Der Kampf zwischen Materialismus und Metaphysik erscheint heute auch um dieser Problematik willen vor allem als Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus.

In der bisherigen Geschichte ist die religiöse und metaphysische Begründung irgendwelcher Forderungen durch den Kampf gesellschaftlicher Gruppen bedingt gewesen. Sowohl die herrschenden wie die beherrschten Klassen haben ihre Ansprüche nicht bloß als Ausdruck ihrer besonderen Bedürfnisse und Wünsche, sondern zugleich als allgemeinverbindliche, in transzendenten Instanzen ver-

[23] Dilthey, ibid., S. 207.

ankerte Postulate, als dem ewigen Wesen der Welt und des Menschen angemessene Grundsätze verkündigt. Die Lage der Beherrschten hat es freilich, wenigstens in der neueren Zeit, mit sich gebracht, daß sie ihre Forderungen vielfach nicht unmittelbar verabsolutierten, sondern daß sie die vorhandene Wirklichkeit als einen Widerspruch zu den von den Herrschenden selbst als gültig behaupteten Prinzipien hinstellten. Indem sie die universale Durchführung der moralischen Prinzipien, mittels welcher die bestehende Ordnung begründet wurde, forderten, veränderten sie zugleich die Bedeutung dieser Prinzipien, ohne daß ihre neue metaphysische Begründung notwendig geworden wäre. Die Forderung in den Bauernkriegen, das Christentum anzuwenden, enthielt einen dem damaligen Inhalt des Christentums gegenüber veränderten Sinn. Ebenso muß die Forderung einer allgemeinen Durchführung der bürgerlichen Gerechtigkeitsidee dazu führen, die Gesellschaft des freien Tausches, an der diese Idee ursprünglich ihren Inhalt gewann, zu kritisieren und aufzuheben. Der Nachweis des Widerspruchs zwischen dem Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Dasein bringt die einseitige Bestimmung der Gerechtigkeit durch die Freiheit und dieser durch bloße Negation ins Bewußtsein und definiert die Gerechtigkeit positiv durch den Grundriß einer vernünftigen Gesellschaft. Indem der Begriff der Gerechtigkeit derart umschlägt, wird dieses ursprünglich als ewig behauptete Prinzip in seiner geschichtlichen Entstehung erkannt und als durch die Verhältnisse der Klassengesellschaft bedingter, von bestimmten Menschen hervorgebrachter Gedanke verstanden. In der Gegenwart hat sich daher der Kampf um eine bessere Ordnung von der übernatürlichen Begründung gelöst. Die zu ihm gehörige Theorie ist materialistisch.

Zwischen dem Idealismus der herrschenden und der gegen die Herrschaft kämpfenden Schichten besteht aber noch ein anderer Unterschied. Der Hinweis auf eine absolute Forderung hat nur einen Sinn, sofern das Handeln der Menschen nach ihren innerweltlichen Interessen entweder einer Korrektur oder wenigstens einer Rechtfertigung bedarf. Während die Beherrschten durch diesen Hinweis das Recht auf eine nur durch den Stand der Produktivkräfte begrenzte Triebbefriedigung der Allgemeinheit zu begründen suchten, war es den Herrschenden darum zu tun, die

Einschränkung dieses Rechts zu motivieren. Ganz gewiß ist diese Einschränkung im Lauf der Geschichte nicht bloß dort mit religiösen und metaphysischen Argumenten verfochten worden, wo sie der Entwicklung hinderlich, sondern auch, wo sie für die Steigerung der menschlichen Kräfte insgesamt notwendig und fruchtbar war. Das Auftreten einer irrationalen Begründung besagt noch nichts gegen die Rationalität des Begründeten. Jedenfalls versucht der Materialismus, an die Stelle der Rechtfertigung des Handelns die Erklärung durch das geschichtliche Verständnis der Handelnden zu setzen. Er sieht in dieser Rechtfertigung immer eine Illusion. Wenn die meisten Menschen bis jetzt auch ein sehr starkes Bedürfnis danach hegen, wenn sie sich bei wichtigen Entscheidungen nicht bloß auf die Gefühle der Empörung, des Mitleids, der Liebe, der Solidarität berufen mögen, sondern ihre Triebkräfte dadurch auf eine absolute Weltordnung beziehen, daß sie sie als »sittliche« kennzeichnen, so ist damit noch keineswegs die vernünftige Erfüllbarkeit dieses Bedürfnisses erwiesen. Das Leben der meisten Menschen ist so elend, der Entbehrungen und Demütigungen sind so zahlreiche, Anstrengungen und Erfolge stehen meist in einem so krassen Mißverhältnis, daß die Hoffnung, diese irdische Ordnung möchte nicht die einzig wirkliche sein, nur zu begreiflich ist. Indem der Idealismus diese Hoffnung nicht als das, was sie ist, erklärt, sondern sie zu rationalisieren strebt, wird er zum Mittel, den durch Natur und gesellschaftliche Verhältnisse erzwungenen Triebverzicht zu verklären. Kein Philosoph hat tiefer eingesehen, daß die Annahme einer transzendenten Ordnung nur auf die Hoffnung der Menschen zu begründen ist, als Kant. Der Schluß, »daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll«[24], ist nach ihm eine unausweichliche Konsequenz. Indem er aber diese Hoffnung, die auf Glückseligkeit geht (»denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit«[25]), nicht bloß konstatiert, sondern philosophisch unterbaut, nähert sich seine ursprünglich aufklärerische Vernunftanalyse beträchtlich dem von ihm bekämpften System einer dogmatischen Metaphysik. Wenn aus dem Glücksverlangen, das vom wirklichen Leben bis zum Tode enttäuscht wurde, zuletzt bloß die Hoffnung hervor-

[24] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kanon, 2. Abschnitt B 834.
[25] Ibid., B 833.

geht, so konnte die Veränderung der das Unglück bedingenden Verhältnisse zum Ziel des materialistischen Denkens werden. Je nach der geschichtlichen Lage gewann dieses Ziel eine andere Gestalt. Angesichts der Entwicklung der Produktivkräfte im Altertum waren auch die materialistischen Philosophen dem Leiden gegenüber darauf angewiesen, innere Praktiken auszubilden; Seelenruhe ist die Auskunft in einer Not, vor der die äußeren Mittel versagen. Der Materialismus des frühen Bürgertums zielte dagegen auf die Vermehrung der Naturerkenntnis und die Gewinnung neuer Kräfte zur Beherrschung von Natur und Menschen. Das Elend der Gegenwart aber ist an die gesellschaftliche Struktur geknüpft. Darum bildet die Theorie der Gesellschaft den Inhalt des heutigen Materialismus.

Die praktischen Anforderungen wirken auf Inhalt und Form der materialistischen Theorie zurück. Während die idealistische Lehre ihre verschiedenen Systeme als versuchte Antworten auf die ewig gleiche Frage, das ewig gleiche Rätsel versteht, und es liebt, von dem Gespräch der Philosophen über die Jahrtausende hinweg zu reden, weil sie immer dasselbe Thema haben, gehört es zur materialistischen Ansicht, daß sie wesentlich durch die jeweils zu bewältigenden Aufgaben bestimmt ist. »Die größte Bedeutung der Philosophie liegt darin, daß wir die vorausgeschauten Wirkungen zu unserem Vorteil nutzen und auf Grund unserer Erkenntnis nach Maß unserer Kräfte und Tüchtigkeit absichtlich zur Förderung des menschlichen Lebens herbeiführen können. Denn die bloße Überwindung von Schwierigkeiten oder Entdeckungen verborgener Wahrheiten sind nicht so großer Mühe, wie sie von der Philosophie aufzuwenden ist, wert; und vollends brauchte niemand seine Weisheit anderen mitzuteilen, wofern er damit weiter nichts zu erreichen hofft ... alle Spekulation geht am Ende auf eine Handlung oder Leistung aus«[26]. Das Thema des physikalischen Materialismus im 17. Jahrhundert ließ noch die abschlußhafte Gleichung von Wirklichkeit und Körper zu. Heute führt die Analyse des gesellschaftlichen Prozesses auf die Auseinandersetzung zwischen Menschen und Natur und entfaltet seine für die Kulturphänomene bestimmende Rolle. Jene Gleichung wird da-

[26] Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie, Lehre vom Körper*, übersetzt von Frischeisen-Köhler, Leipzig 1915, S. 31.

mit keineswegs für ungültig erklärt, sondern ihrer Genesis und Gestalt nach als abhängig von den Aufgaben des frühen Bürgertums erkannt. Die Lehre von der fundamentalen geschichtlichen Rolle der ökonomischen Verhältnisse gilt nunmehr als Kennzeichen der materialistischen Ansicht, und mit diesem neuen Inhalt ist es auch unmöglich geworden, irgendeinem obersten Prinzip als solchem abschlußhafte Gestalt zu geben. Wenn die Menschen mit der Natur auch sich selbst und alle ihre Verhältnisse verändern, dann tritt an die Stelle der philosophischen Ontologie und Anthropologie »eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen«[27]. Die Möglichkeit, mit Hilfe dieser Resultate Entwicklungstendenzen, welche über die unmittelbare Gegenwart hinausweisen, zu erkennen, berechtigt nicht dazu, jene Zusammenfassung einfach auf die Zukunft zu übertragen. Während alle Metaphysik die Einsicht in ein Wesenhaftes in dem Sinne erstrebt, daß in ihm auch der Kern der Zukunft vorweggenommen ist – was sie entdeckt, muß nie bloß der Vergangenheit, sondern immer auch zugleich der Zukunft zugrunde liegen –, abstrahiert der gegenwärtige Materialismus nicht durch die Konstruktion überwölbender Begriffe von dem Unterschied der zeitlichen Dimensionen. Selbst die Möglichkeit, aus der Betrachtung der Menschen in der Vergangenheit bestimmte allgemeine Züge zu gewinnen, führt nicht zu ihrer Hypostasierung als übergeschichtliche Momente. Die Gesellschaft, von der das Sein des Menschen mit abhängt, ist ein unvergleichbares, sich fortwährend umstrukturierendes Ganzes, und die Ähnlichkeit menschlicher Züge in den bisherigen Geschichtsepochen ermöglicht zwar sehr wohl Begriffsbildungen, die für das Verständnis gegenwärtiger sozialer Bewegungen entscheidend sind, gestattet aber keineswegs, sie als Grund der Gesamtgeschichte zu deuten. Das Verständnis der Gegenwart ist um so idealistischer, je mehr es sich an einer von genauer psychologischer Kenntnis bewußt absehenden Aufstellung sogenannter »Urelemente menschlichen Seins« anstatt an den ökonomischen Ursachen der materiellen Not orientiert.

Ist die materialistische Theorie eine Seite der Anstrengungen, die

[27] Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, Gesamtausgabe, Band v, Berlin 1932, S. 16.

menschlichen Verhältnisse zu verbessern, so steht sie damit ohne weiteres zu allen Versuchen in Widerspruch, welche die gesellschaftlichen Probleme als untergeordnet erscheinen lassen. Nicht bloß der jüngst aufgetretene Spiritualismus, welcher das Individuum monadologisch hypostasiert und damit die Gestaltung der ökonomischen Grundlagen entwertet, sondern alle Bestrebungen, das Gewicht der Einsicht in die irdische Ordnung zu vermindern, indem man den Blick auf eine vorgeblich wesenhaftere lenkt, rufen die materialistische Kritik immer wieder hervor. Insbesondere sieht der Materialismus in jeder Art von Philosophie, welche es unternimmt, die unbegründbare Hoffnung zu rechtfertigen oder ihre Unbegründbarkeit auch nur zu verschleiern, einen Betrug an den Menschen. Bei allem Optimismus, den er im Hinblick auf die Veränderung der Verhältnisse aufbringen mag, bei aller Einschätzung des Glücks, das aus der Arbeit an der Veränderung und aus der Solidarität hervorgeht, trägt er also einen pessimistischen Zug an sich. Das vergangene Unrecht ist nicht wiedergutzumachen. Die Leiden der verflossenen Geschlechter finden keinen Ausgleich. Aber während in den idealistischen Strömungen der Pessimismus sich heute auf die irdische Gegenwart und Zukunft, das heißt auf die Unmöglichkeit des künftigen Glücks der Allgemeinheit zu beziehen und als Fatalismus oder Strömung des Untergangs zu äußern pflegt, trifft die dem Materialismus einwohnende Trauer die vergangenen Geschehnisse. Allgemeine Vermutungen, »ob die Erdbevölkerung als Ganzes nicht unter den bisherigen Grundsätzen eine Vermehrungstendenz erreicht hat, die den durch Technik, Wissenschaft und Wirtschaftsfortschritt überhaupt möglichen Erweiterungen des Nahrungsmittelspielraums unangemessen ist«[28], Gedanken an ein bereits überschrittenes Optimum der technischen Produktivität an sich, die pessimistischen Vorstellungen von einer Dekadenz der Menschheit, einer »Peripetie ihres Gesamtlebens und Alterns«[29], sind dem Materialismus fremd. Sie spiegeln die Verlegenheit einer die Kräfte hemmenden Gesellschaftsform als Ohnmacht der Menschheit wider.

[28] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, S. 166.
[29] Ibid. S. 167.

Die Thesis einer absoluten Ordnung und einer absoluten Forderung setzt immer den Anspruch auf Wissen vom Ganzen, von der Totalität, vom Unendlichen voraus. Ist aber unser Wissen unabgeschlossen, besteht eine unaufhebbare Spannung zwischen Begriff und Sein, so darf kein Satz die Würde vollendeter Erkenntnis beanspruchen. Wissen vom Unendlichen muß selbst unendlich sein. Eine Erkenntnis, die sich selbst für unvollendet hält, ist nicht Erkenntnis des Aboluten. Deshalb tendiert die Metaphysik dazu, die ganze Welt als Vernunftprodukt zu betrachten. Denn vollendet erkennt die Vernunft nur sich selbst. Das immanente Motiv, das den deutschen Idealismus beherrscht und schon in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* ausgesprochen wird, daß nämlich »in der Erkenntnis a priori den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt«[30] oder, mit anderen Worten, daß die Vernunft nur von sich selbst absolute Erkenntnis gewinnen kann, ist das Geheimnis der Metaphysik überhaupt. Auch der Empiriokritizismus ist ihr darin zuzurechnen: er behauptet die Empfindungen als das wahre, selbständige, unbedingte Sein, weil das Wissen von ihnen unmittelbares, das heißt auf sich selbst bezogenes Wissen ist. Wenn die modernste Metaphysik auch ausdrücklich »die Festigkeit eines endgültigen Wissens vom Sein«[31] in Frage stellt, so behält sie doch das absolute Bewußtsein als bewegten Widerschein des Innersten der Existenz. Wissen und Gewußtes sind in der echten Metaphysik identisch, das Dasein, von dem sie spricht, »ist konstituiert durch Erschlossenheit, d. h. Verstehen«[32]. Einzig hierdurch läßt sich die Möglichkeit der neuesten wie der alten Metaphysik begründen, wie vorsichtig jene die Identität von Subjekt und Objekt auch fassen mag.

Der Materialismus besitzt dagegen in der Erkenntnis von der unaufhebbaren Spannung zwischen Begriff und Gegenstand einen kritischen Selbstschutz vor dem Glauben an die Unendlichkeit des Geistes. Diese Spannung bleibt nicht überall die gleiche. Die Wissenschaft ist ein Inbegriff von Versuchen, sie auf die verschiedenste

[30] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur 2. Auflage.
[31] Karl Jaspers, *Philosophie*, Band II, Berlin 1932, S. 260.
[32] Martin Heidegger, ›Sein und Zeit‹, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band VIII, Halle 1927, S. 230.

Weise zu überwinden. Von dem Augenblick an, wo sie den Anteil des Subjekts an der Bildung der Begriffe mit berücksichtigt, nimmt sie das Bewußtsein ihrer Dialektik in sich auf. Ein dialektischer Prozeß ist dadurch gekennzeichnet, daß er sich nicht als Wirkung aus einzelnen gleichbleibenden Faktoren begreifen läßt; seine Momente verändern sich vielmehr fortwährend gegenseitig in ihm selbst, so daß sie nicht einmal radikal voneinander zu unterscheiden sind. So ist zwar die Entwicklung des menschlichen Charakters sowohl durch die ökonomische Situation als auch durch die individuellen Kräfte des bestimmten Individuums bedingt. Beide Momente bestimmen sich aber selbst fortwährend, so daß in der Gesamtentwicklung keines von ihnen als wirkender Faktor darzustellen ist, ohne das andere mit in diese Darstellung hineinzunehmen. Ähnliches gilt für die Wissenschaft als realen Prozeß. Ihre Begriffe sind gewiß durch die Objekte bedingt, gleichzeitig aber auch durch die subjektiven Faktoren der Forschung, ferner durch die Methoden und die Richtung des theoretischen Interesses. Trotz der Notwendigkeit für die Wissenschaft, den subjektiven Anteil fortwährend zu bestimmen und dadurch die Differenz zu überwinden, läßt sich nie das Subjekt vom Objekt vollkommen reinlich scheiden oder, was dasselbe heißt, Wissen und Gegenstand radikal zur Deckung bringen, es sei denn in der begrifflosen Empfindung, wo sie unmittelbar identisch sind. Die theoretische Aktivität der Menschen, ebenso wie die praktische, ist nicht die unabhängige Erkenntnis eines festen Gegenstands, sondern ein Produkt der sich verändernden Realität. Sogar in einer frei sich selbst bestimmenden Gesellschaft müßte die wenn auch noch so allmählich sich verändernde Natur einen der Identität widerstrebenden Faktor bilden. Die Physik ist ein Abstraktionsprodukt handelnder Menschen, sie läßt sich auf künftige Erfahrung immer nur als vielfach bedingte Hypothese, nie als Spiegelung eines angeblichen Wesens der Naturgeschichte beziehen.

In dem kantianischen Begriff der unendlichen Aufgabe ist etwas von dieser Erkenntnis enthalten, aber er unterscheidet sich von der dialektischen Auffassung unter anderem dadurch, daß als Erfüllung der Aufgabe ein rein intellektueller und geradliniger Progressus erscheint, der zwar die Entfernung vom Ziel nie überwindet, aber dafür das Ziel, nämlich die Totalität, »soweit wir

sie erstreben und postulieren dürfen«[33], in Wahrheit schon voraussetzt. Die Subjekt-Objekt-Relation ist aber im Gegensatz zu dieser Lehre nicht durch das Bild zweier konstanter, begrifflich völlig durchleuchteter Größen zu beschreiben, die sich aufeinander zubewegen – vielmehr stecken in den von uns als objektiv bezeichneten subjektive und in den sogenannten subjektiven auch objektive Faktoren, und zwar so, daß wir zum historischen Verständnis einer bestimmten Theorie das Ineinanderspielen beider, als menschlicher und außermenschlicher, individueller und klassenmäßiger, methodologischer und gegenständlicher Momente darzustellen haben, ohne jedes dieser Momente von den anderen in seiner Wirksamkeit restlos isolieren zu können. Für das Zusammenspiel der bei den einzelnen Theorien zu berücksichtigenden Kräfte gibt es keine allgemeine Formel, sie ist in jedem Fall selbst zu erforschen. Wenn man auch die Naturforschung, die sich im Lauf der bürgerlichen Gesellschaft in theoretischer Vereinheitlichung und Technik bestätigt, ganz mit Recht als Annäherung der Wissenschaft an die Realität beschreiben mag, so wird andererseits das Bewußtsein, daß sowohl diese Beschreibung wie die in ihr verwendeten Kategorien mit der Arbeit und Interessenrichtung der gegenwärtigen Menschen zusammenhängen, zwar die Wahrheit jener Feststellung nicht beeinträchtigen, wohl aber verhindern, daß etwa die Begriffe Annäherung und Realität zu einem die Gesamtgeschichte überwölbenden Schema gebraucht und zum Gedanken eines unendlichen Progressus oder Regressus verewigt werden. Bei Kant selbst ist dieser Gedanke vorwiegend noch kritisch gefaßt und bedeutet zunächst nichts anderes als daß eine bestimmte Grenze für die Erforschung ineinandergreifender Bedingungen fehlt. Seine Idee eines intuitiven Verstandes führt jedoch, obgleich dieser »ein Problem«[34] ist, notwendig zu jener Vorstellung eines geradlinigen Erkenntnisprozesses; denn wenn es auch nur denkbar ist, daß einem solchen »intellectus archetypus« ein »uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur« gegeben wäre und er »das Naturganze als System«[35], so, daß keine

[33] Cf. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis, 2. Auflage,* Berlin 1914, S. 532 f.
[34] Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* A 328.
[35] Kant, *Kritik der Urteilskraft,* Akademie-Ausgabe, Band x, S. 408 f.

Korrektur mehr möglich wäre, also unmittelbar, vor sich hätte, dann kann freilich die ordnende Wissenschaft auf ihrem Weg stehen bleiben, auch einmal einige Schritte nach rückwärts tun, aber das, was sie zu erkennen strebt, ist durch die menschlichen Begebenheiten, zu denen sie selbst mit hinzugehört, nicht veränderlich, nicht der Zeit unterworfen. Nach Kant ist die für uns Menschen bestehende Notwendigkeit, daß wir zeitlich, das heißt nacheinander wahrnehmen, nicht in den Dingen an sich selbst begründet, sondern gleichsam eine Gebrechlichkeit des endlichen Subjekts. »Die Zeit ist ... lediglich eine subjektive Bedingung unserer menschlichen Anschauungen (...), und an sich, außer dem Subjekte, nichts«[36]. Sogar ich selbst bin nach Kant in Wahrheit nicht in der Zeit; denn wenn »ich selbst oder ein anderes Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. ... Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung«[37]. Diese Lehren Kants stehen dem dialektischen Begriff der Erkenntnis als eines nur im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Dynamik zu bestimmenden unselbständigen Prozesses entgegen. Natürlich müssen Begriffe wie Theorie und Erkenntnis jeweils eine klare Bedeutung haben, nur auf Grund von wenn auch groben Aufweisen oder Definitionen lassen sie sich verstehen und anwenden. Aber der dialektische Materialismus begreift solche Bedeutungen als im Zusammenhang der gegenwärtigen Situation gebildete Abstraktionen aus dem Material der Vergangenheit und nicht als feste, unveränderliche, der Zukunft zugrunde liegende Elemente. Die wissenschaftlichen Gedanken der Menschen sowie die von der Wissenschaft erkannte und zu erkennende Natur werden zwar auch künftig als Momente der historischen Dynamik eine Rolle spielen. Aber da sie ebensosehr vom Gesamtprozeß her bestimmt und verändert werden, wie sie ihn als Produktivkräfte bestimmen und verändern, kann die Anwendung der im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Situation gebildeten Definitionen, das heißt

[36] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 35.
[37] Ibid., B 54 und Anmerkung.

die gegenwärtige Bedeutung dieser Begriffe, einmal sinnlos werden, und das Bild eines ausschließlich durch die einfachen Größen Erkenntnis und Gegenstand konstruierten unendlichen Prozesses erscheint daher als Verabsolutierung abstrakter Bedeutungen. Die Verabsolutierung zeigt sich als die andere Seite der übertriebenen Relativierung der Wissenschaft durch manche kantianische und viele andere idealistische Strömungen. Die Verlegung der Zeitlichkeit in das erkennende Subjekt oder in den Grund der Existenz raubt der Wissenschaft die Möglichkeit, die Subjekte selbst als in die Geschichte einbezogen zu erkennen, oder sie setzt die historische Erkenntnis als »bloß« empirische und die Sachen selbst gar nicht betreffende herab. Um ihr überhaupt die Würde der Wahrheit zu verleihen, hat Kant diese bloß auf »Erscheinungen« beschränkte Wissenschaft dann durch den Gedanken der unendlichen Aufgabe auf die Totalität oder das »An-Sich« der Dinge bezogen.

Wenn sich aber, wie es notwendig ist, die kritische Analyse nicht nur auf die wissenschaftliche, sondern auch auf die philosophische Arbeit richtet, dann verfällt ihr zwar die dogmatische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, ebenso wie die ihr entsprechende von wissenschaftlichen und philosophischen Begriffen, aber die Erkenntnis tritt dafür selbst als geschichtliches Phänomen hervor. Im Gegensatz zu manchen weltanschaulichen Folgerungen des Kritizismus führt daher die konsequente Anwendung der Kantischen Kritik zur Ausbildung der dialektischen Methode. Hegel hat sie entfaltet, aber zugleich als in seinem eigenen System zum Abschluß gekommen betrachtet. Deshalb wird sie bei ihm nicht auf das Wissen der Gegenwart, sondern nur auf die vergangenen Theorien wirklich angewandt. Hegel ist darin Idealist, daß er sein System absolut setzt; doch er hat das gedankliche Werkzeug geschaffen, diese Verkehrtheit zu überwinden. Die richtige Anwendung der Methode bedeutet nicht einfach, daß nun das Hegelsche System oder überhaupt die in der Gegenwart herrschenden Anschauungen genau so zu behandeln wären, wie Hegel die vergangenen behandelt hat; vielmehr verlieren sie alle den Stufencharakter zum Absoluten hin, den bei Hegel auch die früheren Lehren wegen seines Glaubens, daß die Dialektik bei ihm ihren Abschluß gefunden habe, noch an sich tragen. Indem Feuerbach, Marx und Engels die Dialektik aus ihrer idealistischen

Gestalt lösten, gewann der Materialismus das Bewußtsein der sich fortwährend verändernden und doch nicht aufhebbaren Spannung seines eigenen Denkens zur Realität und damit den ihm eigenen Begriff der Erkenntnis. Selbstverständlich leugnet er nicht das Denken. Auch den Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts lag dies fern. Aber er faßte es im Gegensatz zum Idealismus immer als das Denken bestimmter Menschen in einer bestimmten Zeit. Er bestreitet seine Autonomie.

Wenn der Materialismus die soeben bezeichnete abstrakte Vorstellung der Dialektik entwickelt, wenn er sich überhaupt auf sein Verhältnis zu diesen allgemeinen Fragen besinnt, entspringt dies weniger einer ihm selbst einwohnenden Dynamik als dem Bedürfnis der Kritik, welche die Metaphysik durch ihre gesellschaftliche Funktion hervorruft. Es geht ihm nicht um Weltanschauung, auch nicht um die Seele der Menschen, sondern um die Änderung der bestimmten Verhältnisse, unter denen die Menschen leiden und ihre Seele freilich verkümmern muß. Dieses Interesse selbst läßt sich zwar historisch und psychologisch begreifen, aber nicht allgemein begründen. Es gibt weittragende Formulierungen, die für den Materialismus äußerst wichtig sind. Jene abstrakten Aussagen dagegen, zu welchen ihm die idealistische Thematik den kritischen Anlaß gibt, haben bloß mittelbare Bedeutung. Die Metaphysik erhebt das Allerallgemeinste, etwa die Elemente, welche allen Menschen aller Zeiten, aller Orte, aller Gesellschaftsschichten, ja, womöglich allem Dasein eigen sind, zum »Konkreten«. Sie überbietet sich im Hervorbringen immer neuer Lehren, immer neuer Entwürfe, um dieses Letzte, Ursprüngliche, Konkrete zu entdecken und auf es zu verweisen. Der Materialismus ist in solchen Entwürfen verhältnismäßig unproduktiv, weil er sich wenig von ihnen für seine Aufgaben verspricht. Während der Idealismus wegen der selbständigen Bedeutung, die das Geistige für ihn besitzt, sich damit beschäftigt, »die eigenen Voraussetzungen ständig von neuem in Frage zu stellen«, ist die Prüfung der eigenen Voraussetzungen im Materialismus durch wirkliche Schwierigkeiten motiviert, in welche die von ihnen abhängige Theorie gerät. Er ist in diesen Fragen viel weniger »radikal« als die idealistische Philosophie.

Das kommt auch im Gegensatz gegen sie selbst zum Ausdruck.

Nicht die Systeme als Ganze werden von ihm angegriffen, sondern die Behauptung eines ursprünglichen Sinnes des Geschehens. Diese liegt nicht bloß bei ausgeführten Sinndeutungen, sondern schon überall dort vor, wo von einer ursprünglichen und maßgebenden Struktur der Welt oder des Menschen die Rede ist, gleichgültig ob diese Struktur als »Gegenstand« oder als Geflecht von Akten, die aller Gegenständlichkeit vorhergehen, gelten soll. Eine so geartete Anthropologie muß notwendig davon absehen, daß die Richtung der Abstraktion oder des entdeckenden Verfahrens, mittels welcher die Kenntnis der grundlegenden Strukturen jeweils gewonnen wird, selbst einer bestimmten geschichtlichen Situation zugehört, das heißt das Produkt eines dialektischen, niemals in sauber voneinander getrennte subjektive und objektive Elemente zu zerfällenden Prozesses ist; sonst könnte ihr Ergebnis sich selbst nicht als unmittelbare Einsicht in den Grund der Existenz anstatt als eine dieses Spannungscharakters bewußte Theorie verstehen. Die an diese Hypostasierung von Erkenntnissen notwendig gebundene These eines erfüllten oder zu erfüllenden Sinnes oder Seins und die von ihr abhängigen Züge der Systeme stehen zum Materialismus in Gegensatz. Viele sogenannte materialistische Lehren tragen solche Züge an sich, besonders jene, welche mit der Behauptung der Ursprünglichkeit der Materie eine Verehrung der Natur oder des Natürlichen verbinden, gleichsam als ob das Ursprüngliche oder Selbständige an sich besonderen Respekt verdiente[38].
Andererseits enthalten viele idealistische Systeme wertvolle materiale Erkenntnisse, welche trotz der weltanschaulichen Absichten ihrer Urheber wichtige Elemente des wissenschaftlichen Fortschritts darstellen. Die Dialektik selbst ist idealistischer Herkunft. Manche Entwürfe der modernen Metaphysik haben als Modelle zur Beurteilung der gegenwärtigen Menschen, als »Hypothesen«, wie Dilthey selbst die Systeme der Vergangenheit bezeichnet[39], höchste Bedeutung. Der idealistische Zug eines Werkes kommt häufig in scheinbaren Kleinigkeiten zum Ausdruck: etwa in einem

[38] Häufig erscheint dieser Pantheismus freilich als leicht ablösbare Form, so wenn der tapfere Vanini »Natura, quae Deus est« sagt, und in Klammern hinzufügt »enim principium motus« (*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, libri quattuor, Lutetiae 1616, S. 366).
[39] Dilthey, ibid., S. 97.

der Idee autonomer Erkenntnis zugeordneten Pathos, in der Wichtigkeit, mit welcher längst vergangene Philosophen und ihre Probleme, der Lässigkeit, mit welcher die reale Not der Gegenwart und ihre Ursachen behandelt werden. Die Bedeutung, welche das Hervorheben dieser feinen Unterschiede des Denkens, ja, überhaupt die Unterscheidung zwischen Materialismus und Idealismus hat, ist nicht systematisch zu begründen, sondern ergibt sich erst im Zusammenhang mit der Rolle dieser Strömungen in der Gegenwart. Nicht daß der Idealismus fälschlich den Geist unendlich setzt, sondern daß er damit auch die Veränderung der materiellen Existenzbedingungen der Menschen zu etwas Sekundärem stempelt, läßt diese intellektuellen Differenzen so stark hervortreten.
Der Materialismus fordert die Vereinigung von Philosophie und Wissenschaft. Er anerkennt zwar arbeitstechnische Unterschiede zwischen allgemeineren philosophischen und einzelwissenschaftlichen Aufgaben sowie Unterschiede zwischen den Methoden der Forschung und der Darstellung, aber nicht zwischen denen der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie als solcher. Das bedeutet keineswegs, daß die einzelnen gegenwärtigen Wissenschaften oder gar ihr eigenes Bewußtsein von sich selbst, ihre Wissenschaftstheorie als der heute höchste Grad von Einsicht hinzunehmen wären. Infolge der bestehenden Verhältnisse ist vielmehr der herrschende Wissenschaftsbetrieb von wichtigen Einsichten abgeschnitten und bewahrt eine veraltete Form. Die Beurteilung, wieweit Gesamtstruktur und Beschaffenheit der einzelnen Wissenschaften der realisierbaren Erkenntnis entsprechen, ist selbst ein kompliziertes theoretisches Problem. Es kann nicht ein für allemal entschieden werden. Weil im 17. und 18. Jahrhundert die gesamte Wissenschaft auf der mechanischen Naturlehre beruhte, sich fast in ihr erschöpfte, ließ der damalige Materialismus als einziges Wissen von der Wirklichkeit die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft gelten. Seine Erkenntnis- und Methodenlehre entsprach dieser Überzeugung. Schon der physikalische Materialismus der Vogt und Haeckel im 19. Jahrhundert hat jedoch das Bestreben, Philosophie und positive Wissenschaft zu vereinigen, praktisch aufgegeben, da zu ihrer Zeit die mechanische Naturlehre keineswegs mehr mit dem Inhalt der Wissenschaft zusammenfiel, sondern gegenüber den Gesellschaftswissenschaften stark an Aktualität ver-

loren hatte. Sie wurden nun auch für die Methodologie entscheidend. Der Haeckelsche, rein naturwissenschaftliche Monismus ist daher ein Pseudo-Materialismus, was sich auch in seiner weltanschaulichen, von der geschichtlichen Praxis ablenkenden Funktion kundgibt. Wenn aber Max Scheler noch im Jahre 1926 den Materialismus »zu der Reihe von Auffassungen, die den Erkenntniswert der mechanischen Naturlehre überschätzen«, rechnet und behauptet, daß er die »siebenfache Relativität der formalmechanischen Natur- und Seelenbetrachtung übersah und den Mechanismus darum zu einem ›Ding an sich‹ machte«[40], so hat er offenbar den Sinn der materialistischen Forderung, Wissenschaft und Philosophie zu vereinigen, vollständig mißverstanden. Dieser ist das genaue Gegenteil der Verabsolutierung bestimmter Wissensinhalte und verlangt vielmehr, daß jede Erkenntnis zwar keineswegs als bloß willkürliches Erzeugnis, aber doch als Vorstellung bestimmter Menschen in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick genommen werde, eine Vorstellung, die freilich vom Produkt zur Produktivkraft werden kann. Keineswegs ist der Materialismus auf eine bestimmte Auffassung von der Materie festgelegt, vielmehr entscheidet darüber keine andere Instanz als die fortschreitende Naturwissenschaft selbst. Ihre Ergebnisse sind nicht bloß im Hinblick auf die ihrem zukünftigen Gang immanenten Korrekturen relativ, sondern auch insofern, als die Physik zwar die allgemeinsten Formeln für die Erfahrung einer bestimmten Gesellschaft über das raum-zeitliche Geschehen gewinnt, aber stets den nie restlos zu entziffernden Stempel ihrer subjektiven Herkunft an sich trägt.

Durch diesen Begriff der Wissenschaft unterscheidet sich der Materialismus vom Positivismus und Empiriokritizismus des 19. Jahrhunderts. Der Umstand, daß der Positivismus seit seinem Entstehen in der Aufklärung bei Turgot und d'Alembert[41] »le dogme général de l'invariabilité des lois naturelles«[42] enthielt, und zwar die Abhängigkeit des Handelns von der jeweiligen Kenntnis der natürlichen Ordnung, aber nicht die Abhängigkeit sowohl der Ordnung wie ihrer Kenntnis von der Aktivität der Menschen ins

[40] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ibid., S. 299 ff.
[41] Cf. den Aufsatz von Georg Misch, ›Zur Entstehung des französischen Positivismus‹, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 14.
[42] Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1909, S. 22.

Bewußtsein hob, mußte ihn notwendig dazu führen, die Wissenschaft selbst bei allem Glauben an ihren Fortschritt unhistorisch zu fassen. Dieser Mangel bliebe bestehen, selbst wenn der besonders im Empiriokritizismus ausgebildete, aber für den gesamten Positivismus maßgebende Glaube an die Zusammensetzbarkeit der Welt aus Elementen, als deren »vorläufig«[43] letzte die Empfindungen gelten, etwa durch einen moderneren abgelöst werden sollte. Ernst Machs Ansicht unterscheidet sich trotz seiner weitgehend pragmatistischen Auffassung der Wissenschaft im Hinblick auf die Ungeschichtlichkeit der Erkenntnis nur wenig von der kantianischen. Auch nach ihm ist »der ganze Zeitverlauf nur an Bedingungen unserer Sinnlichkeit gebunden«[44]. Daraus folgt zwar nicht, wie manche materialistische Autoren meinen, daß es vor den Menschen keine Natur gegeben hätte, das heißt der Widerspruch gegen die Naturgeschichte. In dem subjektiv entworfenen Zeitschema muß die Gattung Mensch keineswegs die ersten Stellen besetzen, sondern sie kann sehr wohl hinter einer unbegrenzt langen Vorgeschichte eingeordnet werden. Doch verhindert dann die Behauptung der Subjektivität der Zeit die Gleichsetzung des erkennenden Subjekts mit den endlichen Menschen. Auch der Empiriokritizismus deckt sich insofern mit der idealistischen Metaphysik, als er ein von der Zeit unabhängiges Subjekt voraussetzt. Deshalb trifft die materialistische Kritik mit ihrem Hinweis eine entscheidende Schwäche dieser Lehre.

Aber es besteht noch ein weiterer Unterschied zwischen allen materialistischen und positivistischen Richtungen. Dieser tritt zwar gerade in den Arbeiten Machs nicht sehr deutlich hervor, weil er persönlich, ohne daß freilich sein subjektivistischer Standpunkt die Notwendigkeit dazu enthielte, von der neuen Bescheidenheit der Wissenschaftler vor der Spekulation frei gewesen ist[45]. Der Positivismus ist nämlich stolz darauf, daß er sich nicht um das

[43] Cf. Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Auflage, Jena 1922, S. 24, und *Erkenntnis und Irrtum*, 4. Auflage, Leipzig 1920, S. 275.

[44] Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, ibid., S. 270.

[45] Cf. zu dieser Bescheidenheit unter anderen Henri Poincaré in der aufschlußreichen Sammlung *Le matérialisme actuel*, Paris 1918, S. 50f.: »... tant que la science est imparfaite, la liberté conservera une petite place et si cette place doit sans cesse se restreindre, c'en est assez pourtant

»Wesen« der Dinge, sondern nur um die Erscheinungen, also darum, was uns tatsächlich von ihnen gegeben sei, kümmere. ». . . tous les bons esprits reconnaissent aujourd'hui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse des phénomènes pour découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession ou de similitude, et ne peuvent nullement concerner leur nature intime, ni leur cause, ou première ou finale, ni leur mode essentiel de production«[46]. Auch John Stuart Mill definiert in seiner *Logik* die Körper »als die *verborgene* äußerliche Ursache, auf welche wir unsere Empfindungen beziehen«. Nach ihm kennen wir von der Natur des Körpers und des Geistes »zufolge der besten jetzt existierenden Lehre nichts, als die Gefühle, welche der erstere erregt und die der letztere erfährt«. »Ein Körper ist das geheimnisvolle Etwas, das den Geist zu fühlen anregt, der Geist ist das mysteriöse Etwas, das fühlt und denkt«[47]. Durch diese Lehre von der notwendigen Beschränkung der Wissenschaft auf Erscheinungen oder vielmehr dadurch, daß die erkannte Welt zu einem nur Äußeren herabgesetzt wird, schließt der Positivismus grundsätzlich seinen Frieden mit jeder Art von Aberglauben. Er bringt die sich in der Lebenspraxis bewährende Theorie um ihren Ernst. Übersteigert die nicht-positivistische Metaphysik die Idee ihrer eigenen Erkenntnis, indem sie sinngemäß ihre Autonomie behaupten muß, so setzt der Positivismus die nach seiner Ansicht allein mögliche Erkenntnis zu einer Sammlung äußerlicher Daten herab. Den Widerspruch zwischen der metaphysischen Kennzeichnung der erkannten Wirklichkeit als Erscheinung und Äußeres einerseits und seiner angeblichen Vorsicht andererseits, in welcher jene undialektische Trennung freilich schon enthalten ist, pflegt er außerdem zu übersehen. »Das Wahre nicht zu wissen und nur das Erscheinen des Zeitlichen und Zufälligen – nur das *Eitle* zu erkennen, diese *Eitelkeit* ist es, welche

pour que, de là, *elle puisse tout diriger;* or, la science sera toujours imparfaite, ... tant que l'esprit se distingue de son objet, il ne saurait le connaître parfaitement, puisqu'il *n'en verra jamais que l'extérieur.*« (Kursivierungen von M. H.)

[46] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 5e édition, Paris 1893, Band II, S. 338.

[47] John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, übersetzt von J. Schiel, Braunschweig 1862, I. Teil, S. 74 ff.

sich in der Philosophie breitgemacht hat und in unseren Zeiten noch breit macht und das große Wort führt«[48]. Was Hegel gegen die Aufklärung einwendet, richtet sich heute vor allem gegen die allerdings in der Aufklärung entstandene positivistische Philosophie. Er selbst hat keineswegs, wie es in dieser Formulierung scheinen könnte, Wahrheit und Wissen von Zeitlichem voneinander getrennt, sondern im Gegenteil – darin liegt seine Tiefe – das Wissen von Zeitlichem als Zeitlichem zum eigentlichen Inhalt der Philosophie gemacht. Sein Idealismus besteht freilich in dem Glauben, »daß eben diese Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewußtsein ist«[49]. Doch Hegel ist wirklicher Aufklärung trotz seiner Gegnerschaft gegen sie dadurch verwandter als der Positivismus, daß er kein der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich unzugängliches Gebiet für das bloße Ahnen freigibt. Der Positivismus dagegen ist sich seiner Duldsamkeit in dieser Hinsicht wohl bewußt; er hat die Bedeutung seines Namens ausdrücklich auch als Gegensatz gegen das »Negative«, das heißt gegen die Negation solcher Ahnungen verstanden wissen wollen. Die gesunde Philosophie, sagt Comte, beseitige zwar die notwendig unlösbaren Fragen, aber sie sei dabei unparteiischer und duldsamer als ihre Gegner, sie untersuche die Bedingungen der Dauer und des Niedergangs vergangener Glaubenssysteme, »sans prononcer jamais aucune négation absolue... C'est ainsi qu'elle rend une scrupuleuse justice non seulement aux divers systèmes de monothéisme autres que celui qui expire aujourd'hui parmi nous, mais aussi aux croyances polythéiques, ou même fétichiques, en les rapportant toujours aux phases correspondantes de l'évolution fondamentale«[50]. Das historische Verständnis jener Vorstellungen bedeutet hier zugleich ein Anerkennen des dem Wissen prinzipiell unzugänglichen, in die historische Dialektik nicht aufgenommenen Gebiets, auf das sie sich beziehen.

[48] Hegels Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin am 22. Oktober 1818, in: *Sämtliche Werke*, Glockner, Band 8, Stuttgart 1929, S. 35.
[49] Hegel, *Enzyklopädie*, § 60.
[50] Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, ibid., S. 52.

Auch der Materialismus sucht alle geistigen Gestaltungen historisch zu begreifen. Aber aus seiner Einsicht, daß es kein unendliches Wissen geben könne, folgt für ihn nicht die Unparteilichkeit gegenüber dem jeweiligen Anspruch des endlichen, es doch zu sein. Mit der Erkenntnis der Beschränktheit des Denkens sind keine Gebiete gesetzt, auf die es nicht anzuwenden wäre: diese positivistische Meinung ist vielmehr selbst ein Widerspruch. Daß wir nicht alles wissen, heißt durchaus nicht, daß das, was wir wissen, das Unwesentliche, und das, was wir nicht wissen, das Wesentliche sei. Diese Fehlurteile, durch die der Positivismus bewußt seinen Frieden mit dem Aberglauben und seinen Unfrieden mit dem Materialismus gemacht hat, lassen Bergsons Erniedrigung des theoretischen Denkens und das Entstehen der modernen intuitionistischen Metaphysik als Folge der positivistischen Philosophie erscheinen. Der Positivismus ist in Wirklichkeit der Intuitionsmetaphysik viel verwandter als dem Materialismus, mit dem ihn diese fälschlicherweise zusammenzubringen pflegt. Wenn auch seit der Jahrhundertwende der Positivismus gegenüber der herrschenden Metaphysik als nicht »konkret«, in Wahrheit nicht spiritualistisch genug erscheint, handelt es sich doch bei beiden um zwei verschiedene Phasen einer die natürliche Erkenntnis entwertenden, abstrakte begriffliche Strukturen hypostasierenden Philosophie. Begründet doch Bergson, wie die Lebensphilosophie überhaupt, seine Metaphysik der *durée* auf die Lehre einer unmittelbaren, durch Introspektion festzustellenden Gegebenheit, nur daß diese bei Bergson nicht aus voneinander abgehobenen Elementen, sondern im lebendigen, durch Intuition zu erfassenden Fluß des Lebens bestehen soll. Die Metaphysik der Elemente, die Interpretation der Wirklichkeit als Inbegriff ursprünglich isolierter Gegebenheiten, das Dogma von der Unwandelbarkeit der Naturgesetze, der Glaube an die Möglichkeit eines abschließenden Systems sind die speziellen metaphysischen Thesen des Positivismus; die subjektivistische Behauptung der unmittelbaren, ursprünglichen, theoriefreien Gegebenheiten als wahrer Wirklichkeit hat er mit dem Intuitionismus ebenso gemeinsam wie das Beiwort »nur«, durch das beide die auf rationale Voraussicht gerichtete, von ihnen freilich mechanistisch mißverstandene Theorie beschränken möchten. Im Kampf gegen den Materialismus sind sie daher miteinander

ganz einig. Ja, wenn die Wehrlosigkeit dieser Philosophie vor allen supranaturalistischen Strömungen besonders kraß in ihrer Ohnmacht vor Spiritismus und Okkultismus, diesen kruden Formen des Aberglaubens, zum Ausdruck kommt, so hat Bergson darin noch einen Vorzug vor Comte. Die inhaltliche Metaphysik besetzt ja mit ihren eigenen Spekulationen die transzendenten Gebiete, so daß sie, wie Comte ihr vorwirft, gegen die herrschenden Lehren vom Jenseits »n'a jamais pu être que critique«[51]. Bergson muß daher erst ausdrücklich versichern, die Transzendenz des Bewußtseins sei »si probable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme«, und die Philosophie führe uns »peu à peu à un état qui équivaut pratiquement à la certitude«[52]. Comte dagegen ist kraft seiner Gleichsetzung der Wirklichkeit mit subjektiven Gegebenheiten, mit bloßen Erscheinungen, von vornherein gegenüber allen behaupteten Erlebnissen und Erfahrungen des Übersinnlichen grundsätzlich machtlos. In der Gegenwart ist die mehr positivistische und die mehr intuitionistische Spielart dieser durch die Konsequenz des Okkultismus gekennzeichneten Philosophie kaum noch zu unterscheiden. Nach Hans Driesch ist es klar, daß seine Lehre »allem ›Okkulten‹ nicht nur nicht widerspricht, sondern ihm geradezu den Weg bereitet«[53]. Bergson scheut sich nicht, in seinem neuesten Buch zu versichern, »que si l'on met en doute la réalité des ›manifestations télépathiques‹ par exemple, après les milliers de dépositions concordantes recueillies sur elles, c'est le témoignage humain ent général qu'il faudra déclarer inexistant aux yeux de la science: que deviendra l'histoire?« Und er hält es für gar nicht unmöglich, »qu'une lueur de ce monde inconnu nous arrive visible aux yeux du corps«[54]. Ja, er erwägt ernsthaft, daß von solchen Nachrichten aus der anderen Welt eine völlige Umwandlung der Menschheit ausgehen könne. Die Vernachlässigung des Theoretischen zugunsten der bloßen unmittelbaren Gegebenheit bringt die Wissenschaft völlig

[51] Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, ibid., S. 51.
[52] Henri Bergson, ›L'âme et le corps‹, in der schon erwähnten Sammlung *Le matérialisme actuel*, S. 47 f.
[53] Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921, S. 387.
[54] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, S. 342.

um ihre aufklärende Wirkung. »Wo die Empfindung in ihrer angeblichen Selbständigkeit als Kriterium der Wirklichkeit gilt, da kann die Unterscheidung zwischen Natur und Spuk ins Schwanken kommen«[55].

Die Nachfolger Comtes, besonders die Empiriokritizisten und die logistische Schule, haben ihre Terminologie so verfeinert, daß der Unterschied zwischen den bloßen Erscheinungen, mit denen sich die Wissenschaft zu beschäftigen hat, und dem Wesentlichen nicht mehr in ihr vorkommt. Aber die Entwertung der Theorie macht sich auf die verschiedenste Weise geltend, so wenn Wittgenstein in seinem übrigens hervorragenden *Tractatus Logico-Philosophicus*[56] erklärt: »Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort ... Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.« Auch der Materialismus glaubt, wie oben dargelegt, keineswegs, daß die Lebensprobleme rein theoretisch lösbar seien, aber es ist nach ihm auch undenkbar, daß auf andere Weise der »Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar «[57] werden könnte. Es gibt – derart hypostasiert – weder »das Mystische« noch »den Sinn des Lebens«.

Der Materialismus hat mit der positivistischen Lehre gemein, daß er als wirklich nur anerkennt, was sich in sinnlicher Erfahrung ausweist. Seit seinem Entstehen enthält er den Sensualismus in sich. »Was wir im Geiste schauen, nimmt alles seinen Ausgang von den sinnlichen Wahrnehmungen . . .«, sagt Epikur[58]. »Wenn du alle sinnlichen Wahrnehmungen verwirfst, so wirst du auch nichts mehr haben, worauf du dich bei deinem Urteil über diejenigen beziehen könntest, von denen du behauptest, daß sie falsch seien«[59].

Diese erkenntnistheoretische Lehre hat der Materialismus während seiner Geschichte beibehalten. Sie dient ihm als kritische Waffe

[55] Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Auflage, Berlin 1914, S. 495.

[56] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922, S. 186 (eigene Übersetzung).

[57] Ibid.

[58] Epikur, *Die Nachsokratiker*, übersetzt von Nestle, Jena 1923, Band I, S. 183.

[59] Ibid., S. 213.

gegen dogmatische Begriffe. Jede Behauptung muß sich in sinnlicher Erfahrung bewähren. Aber der Materialismus verabsolutiert nicht den Sensualismus. Die Forderung des Ausweises jeder Existenz durch die Sinnlichkeit bedeutet nicht, daß diese selbst sich im historischen Prozeß nicht verändere oder gar ihre Elemente als die festen Bausteine der Welt zu betrachten seien. Wenn der Aufweis durch sinnliche Erfahrungen jeweils notwendig mit zum Begründen von Existenzialurteilen gehört, so sind die sinnlichen Erfahrungen noch lange nicht identisch mit den konstanten Elementen der Welt. Abgesehen davon, daß die Theorie stets mehr ist als bloße Sinnlichkeit und sich nicht restlos auf Empfindungen zurückführen läßt; daß nach der neuesten Entwicklung der Psychologie die Empfindungen, weit entfernt davon, die elementaren Bestandteile der Welt oder auch nur des psychischen Lebens zu sein, vielmehr selbst erst durch einen komplizierten Abstraktionsprozeß jeweils aus der Destruktion gestalteter psychischer Gebilde als Derivate zu gewinnen sind[60], darf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit keineswegs verewigt werden. Sie ist ebenso wie die Beziehung des »Subjekts« zu den »Gegebenheiten« bedingt und veränderlich. Schon innerhalb der Gegenwart gibt es den Wider-

[60] Cf. hierzu zum Beispiel Hans Cornelius, *Transzendentale Systematik*, München 1916, S. 154: »An die Stelle der Vereinigung eines zuvor Getrennten in der ›Synopsis des Mannigfaltigen durch den Sinn‹ tritt die Trennung der Teile vermöge der Unterscheidung innerhalb des unmittelbar gegebenen Ganzen des Bewußtseinsverlaufs ...«; Koffka, ›Psychologie‹, in: *Die Philosophie in ihren Einzelwissenschaften*, Berlin 1925, S. 548: »Die Empfindungen, die der Psychologie solange zugrunde lagen, sind ... nicht Ausgangspunkte, sondern Endpunkte einer Entwicklung, letzte Erzeugnisse des Isolierungsprozesses, der die natürlichen Grenzgegebenheiten aufspaltete, Einzelgebilde, dafür in einer Durchgestaltung, die sie als natürliche Glieder des Ausgangsganzen nicht besitzen. ... Die Empfindungen sind also gewiß Kunstprodukte ...«; Wertheimer, ›Über Gestalttheorie‹, in: *Symposion*, Band 1, Heft 1: Man sieht, »daß das, was primitiv ist, was eigentlich zugrunde liegt, was voran liegt, mit unserem *Spätderivat*, mit unserem Kulturprodukt von Empfindungen, wenig zu tun hat«. Dies sind nur zufällig ausgewählte Stellen aus relativ späten Arbeiten. Cf. vor allem Koffka ›Zur Psychologie der Wahrnehmung‹, in: *Geisteswissenschaften*, 1914, sowie die gesamte gestalttheoretische Literatur, wo im Gegensatz zur bloß philosophischen Ablehnung der psychischen Elementenlehre strenge Nachweise für die Unselbständigkeit der Empfindungen in experimentellen Arbeiten verstreut zu finden sind.

streit zwischen den Konstatierungen der einzelnen Subjekte, und dieser ist keineswegs bloß durch Majorität, sondern mit Hilfe der Theorie zu schlichten. Sinnliche Erlebnisse bilden die Grundlage der Erkenntnis, überall sind wir auf sie angewiesen, aber Entstehung und Bedingungen der Erkenntnis sind nicht zugleich Entstehung und Bedingungen der Welt.

Wenn die positivistischen mit fast allen anderen philosophischen Strömungen gegen den Materialismus zusammenstimmen, so hängt dies freilich nicht nur mit den soeben besprochenen Unterschieden, sondern auch mit der materialistischen Lehre von der Lust zusammen. Daß die Handlungen nach dem Materialismus nicht notwendig aus einer letzten, absoluten These folgen, wurde zu zeigen versucht. Der Materialist wird zwar, um seine Entscheidungen zu begründen, jeweils auf mehr oder weniger allgemeine Sachverhalte verweisen, aber er sieht nicht davon ab, daß auch unter Voraussetzung der von ihm angeführten Bestimmungsgründe nur bei ähnlichen psychischen Situationen ähnliche Entscheidungen zu erwarten sind. Diese Situationen haben selbst ihre gesellschaftlichen und individuellen Bedingungen, sie sind geschichtlich geworden, und daher läßt sich aus der Gültigkeit einer bestimmten Erkenntnis ohne Berücksichtigung der tatsächlichen psychischen Verfassung keineswegs ein bestimmtes Handeln als notwendig herleiten. Diese materialistische Ansicht hat nicht bloß die negative Bedeutung, eine metaphysisch zu begründende Moral abzulehnen, sondern ist von den Materialisten stets so verstanden worden, daß das Streben der Menschen nach ihrem Glück als eine natürliche, keiner Rechtfertigung bedürftige Tatsache anzuerkennen sei. Inwiefern nur eine naive, ökonomistische Psychologie dieses Streben nach Glück einzig im Sinn einer Befriedigung grobmaterieller Bedürfnisse verstehen kann, ist durch die Arbeiten von Erich Fromm eingehend dargelegt worden. Die Struktur der Bedürfnisse in den verschiedenen Gesellschaftsformen, bei den einzelnen sozialen Gruppen wie bei den Individuen, ist veränderlich und nur im Hinblick auf eine bestimmte Zeit und eine konkrete Situation darzustellen. Die bekannten und unbekannten Kämpfer materialistischer Gesinnung, welche seit Jahrtausenden um der verschiedensten Ziele willen, zumeist aber aus Solidarität mit den leidenden Menschen, Freiheit und Leben verloren haben,

beweisen, daß die Sorge um das eigene leibliche Wohl mit dieser Denkrichtung nicht enger verknüpft ist als mit jeder anderen. Durch die Ablehnung der Illusionen einer idealistischen Metaphysik waren sie jeder Aussicht auf einen individuellen Lohn in der Ewigkeit, also eines wichtigen egoistischen Antriebs, der sonst wirksam ist, beraubt. Die immer wiederholten Versuche, aus ihrer reinen Hingabe an die Interessen der Menschheit einen Widerspruch zu der von ihnen bekundeten materialistischen Überzeugung zu konstruieren, entbehren jedes philosophischen Rechts. Wegen der zu solchen Mißverständnissen führenden einfachen Psychologie, welche den meisten um eine absolute Moral besorgten Lehren zugrunde liegt, sagt heute der Materialismus richtiger, daß alle Menschen nach Glück, nicht daß sie nach Lust streben. Auch haben sie ja weniger ihre Lust als das, was ihnen Lust bereitet, im Auge; jeder ist auch bei den einfachen Dingen, wie Hegel es von den sogenannten geistigen sagt, gewohnt, »sich um die Sache, nicht zum Vergnügen, d. h. mit der beständigen Reflexion der Beziehung auf sich als einzelnen, sondern als Sache ...«[61] zu bekümmern. Der Materialismus lehnt es jedoch ab, deswegen einen Unterschied zwischen Glück und Lust zu machen, weil die Befriedigung der Lust, im Gegensatz zu »höheren« Motiven, der Begründung, Entschuldigung oder Rechtfertigung bedürfte. Letztere kann in einer bestimmten Gesellschaft für bestimmte Handlungen durchaus zweckmäßig sein, aber dann nur im Hinblick auf eine selbst gesetzte oder sonst vorhandene Autorität, nicht auf Grund einer unbedingten Ordnung. Daß die Menschen durch »elementare Lust- und Unlustreaktionen« bestimmt sind, ist vielleicht keine sehr treffende psychologische Beschreibung, aber doch ein guter Hinweis auf jenen Tatbestand, über den sich der Materialismus im Gegensatz zur idealistischen Geisteshaltung nicht empört. Obgleich auch einzelne sonst idealistische Philosophen, etwa Hegel, hier mit dem Materialismus ganz übereinstimmen, wirkt dieser Punkt, verbunden mit dem Fehlen einer Sinndeutung der Welt, wohl als ein Motiv dafür, daß untereinander ganz entgegengesetzte Richtungen den Materialismus immer wieder auf die offenkundig unhaltbare metaphysische These von der

[61] Hegel, ›Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‹, Zweiter Band, in: *Sämtliche Werke*, Glockner, Band 18, Stuttgart 1941, S. 465.

ausschließlichen Wirklichkeit der Materie bringen, um ihn dann mit leichter Mühe zu widerlegen.

Der Materialismus der Gegenwart ist nicht vornehmlich durch die formalen Züge, welche gegenüber der idealistischen Metaphysik hervorzuheben sind, gekennzeichnet, sondern durch seinen Inhalt: die ökonomische Theorie der Gesellschaft. Erst durch die Abstraktion jener Formen aus diesem Inhalt treten sie an den vergangenen Ansichten als heute wichtige Kennzeichen hervor. Die verschiedenen materialistischen Lehren sind daher keine Beispiele einer feststehenden Idee. Die ökonomische Theorie der Gesellschaft und der Geschichte ist nicht aus rein theoretischen Motiven, sondern aus dem Bedürfnis entstanden, die gegenwärtige Gesellschaft zu begreifen; denn diese Gesellschaft ist dazu gelangt, eine immer größere Anzahl Menschen von dem auf Grund des allgemeinen Reichtums an wirtschaftlichen Kräften möglichen Glück abzusperren. Im Zusammenhang damit bildet sich auch die Vorstellung einer besseren Wirklichkeit, welche aus der heute herrschenden hervorgeht, und dieser Übergang wird zum Thema der gegenwärtigen Theorie und Praxis. An Idealen fehlt es dem Materialismus daher nicht. Sie bestimmen sich ausgehend von den Bedürfnissen der Allgemeinheit und werden gemessen an dem, was mit den vorhandenen menschlichen Kräften in sichtbarer Zukunft möglich ist. Aber der Materialismus verzichtet darauf, diese Ideale der Geschichte, und damit auch der Gegenwart, als von den Menschen unabhängige Ideen zugrunde zu legen. Dieses Bestreben des Idealismus tut der Geschichte mehr Ehre an als der Idee. Die Ideale können zu bewegenden Kräften werden, soweit nämlich die Menschen darangehen, sie aus bloßen, wenn auch begründeten Vorstellungen zur Wirklichkeit zu machen. Aber die Geschichte selbst hat darum bis jetzt nicht aufgehört, ein Inbegriff von Kämpfen zu sein. Selbst im Hinblick darauf, daß es gelingen mag, die Ideale zu verwirklichen, verzichtet der Materialismus darauf, »das, was geschehen ist und geschieht, dies Einmalige, Zufällige und Momentane ... auf einen wert- und sinnvollen Zusammenhang«[62] zurückzubeziehen, wie es die Geistesgeschichte tut. Er wird daher von dieser, wie von der Metaphysik überhaupt, kaum verstanden werden können.

[62] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Leipzig und Berlin 1927, S. 3.

Zu Henri Bergsons »Les deux sources de la morale et de la religion«

(1933)

In dem neuen Buch beschränkt sich Bergson keineswegs darauf, seine philosophischen Ansichten schematisch auf die Gesellschaft anzuwenden, sondern stellt höchst anregende Betrachtungen über sozialphilosophische Fragen an. Es zeigt sich, daß er selbst heute dem impressionistischen Ursprung seiner Philosophie noch näher steht als der politischen Funktion, welche seine Grundgedanken kraft der geschichtlichen Entwicklung inzwischen gewonnen haben. Der von ihm mitbegründete Intuitionismus spielt in der Gegenwart eine von der Theorie der gesamtgesellschaftlichen Tendenzen ablenkende Rolle; das neue Buch zeigt, daß Bergson im Gegensatz dazu, wenn auch in höchst abstrakter Weise, um den wirklichen geschichtlichen Fortschritt bekümmert ist.

Im Sinn des französischen Positivismus erklärt er Moral und Religion aus den Bedürfnissen der Gesellschaft. Die »morale close« ist auf Konservierung der bestehenden sozialen Gebilde gerichtet. Als natürliche Tendenz jedes menschlichen Individuums, dem in seiner Gruppe herrschenden System von Gewohnheiten dauernd zu gehorchen, entspricht sie dem Instinkt in der übrigen Lebewelt. Diese Moral besteht darin, daß der Einzelne sich durchgehend als Glied der gesellschaftlichen Einheiten, in die er hineingeboren ist, benimmt. Sie bindet ihn an Familie und Nation und trennt ihn von anderen Familien und Nationen. Die allgemeine Menschenliebe, die Humanität, welche nach Bergson der »morale ouverte« zugeordnet ist, darf daher nicht als Erweiterung dieser unmittelbaren, dem Instinkt verwandten Gefühle betrachtet werden. Zur größeren Quantität ihres Gegenstandes gehört eine andere Qualität des Affekts. Die »morale ouverte« erscheint ihm als der jeweilige, nicht vorauszusehende Einbruch des metaphysischen Lebensstromes in die menschliche Geschichte. Die Einbruchsstellen sind die großen Männer, »certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu«[1]. Sie geben

[1] Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, S. 289.

einem radikal neuen Weltgefühl Ausdruck, und dieses wird von den meisten imitiert. Das Neue wird in den alten Lebenskreis aufgenommen und mit ihm verschmolzen. Sogleich schließt er sich wieder.

Bergson erkennt nicht, daß die »morale ouverte«, von der nach ihm der menschliche Fortschritt abhängt, ebenso wie die »morale close« ihre gesellschaftlichen Bedingungen hat. Entsprechend der grundlegenden Trennung zwischen Intuition und analysierender Wissenschaft in seiner Philosophie trennt er die offene, nach vorwärts gerichtete, umwälzende moralische Intuition von dem zur Selbsterhaltung einer geschlossenen Gesellschaft gehörigen System von Gewohnheiten. Somit wird er die grundlegende Dynamik von vorwärtstreibenden und retardierenden Momenten in der Geschichte, die Dialektik von »société close« und »ouverte«, nicht gewahr.

Dem Unterschied zwischen offener und geschlossener Moral entspricht der zwischen dynamischer und statischer Religion. Beim Erklären der statischen Religion als eines Systems von Erzählungen zeigt sich Bergson wieder dem positivistischen Naturalismus verwandt. Sie ist eine durch die fabelbildende Fähigkeit des Menschen vermittelte Verteidigungsreaktion der Natur gegen den Gedanken der Unvermeidlichkeit des Todes, also gleichsam eine zweckmäßige Maßnahme, deren das intelligenzbegabte Leben im Gegensatz zum Tier bedarf. Auch sie unterstützt die Unterordnung egoistischer Ziele unter das Wohl der Allgemeinheit, ohne daß sie dabei notwendig mit der geschlossenen Moral in ihrer Entwicklung identisch wäre. Die Funktion der statischen Moral bleibt stets mit den nationalen Bedürfnissen unmittelbar verflochten. Die Tradition der religiösen Erzählungen hat ihre eigene Geschichte. Die statische Religion braucht im Gegensatz zur geschlossenen Moral nur soziale Verpflichtungen zu enthalten, ohne welche überhaupt jedes gesellschaftliche Band zerreißen müßte[2]. Doch ist die statische Religion nur der Ausdruck, gleichsam die verstandesmäßige Fassung der mystischen Gewißheit, worin der Mensch sich eins weiß mit dem Lebensstrom, mit der alles individuelle Leben transzendierenden, schöpferischen Macht. Die dy-

[2] Cf. ibid., S. 219 f.

namische Religion besteht nicht in den die Intellekte miteinander verbindenden Erzählungen über ihre Fortexistenz, sondern in der Identifikation mit dem in unserem eigenen Innern zu entdeckenden, über jede feste Gestalt hinaustreibenden Leben. Alle Legenden, alle Götter sind Produkte der schöpferischen Anstrengung, aus der auch das Universum ständig hervorgeht. Der wahre Mystizismus macht nicht bei der Ekstase halt; er verbreitet auch die Inhalte der Ekstase nicht bloß durch die Lehre, sondern wird selbst zur schöpferischen Macht, in die er sich versenkt, und drückt sie in seinem Leben aus. »Sa direction est celle même de l'élan de la vie; il est cet élan même ...«[3].

Im Anschluß an diese Lehre über Moral und Religion stellt Bergson Betrachtungen über die zukünftige Entwicklung an und sagt, daß »industrialisme et machinisme« der Menschheit nicht das erhoffte Glück gebracht hätten. Er glaubt an eine Übervölkerung Europas, ja, an eine rasche Übervölkerung der ganzen Welt und gibt sich, wie der späte Max Scheler, malthusianischen Gedankengängen hin. Als echter Lebensphilosoph und Metaphysiker sieht er das Heil in einer inneren Umstellung. Er meint, das »einfache Leben« könne den gegenwärtigen Mechanismus ablösen, wenn die heute erstrebten materiellen Freuden vor einer neuen mystischen Intuition verblassen müßten. In einer Anmerkung sagt Bergson freilich, die gegenwärtige Not der Menschen komme daher, »que, la production en général n'étant pas suffisamment organisée, les produits ne trouvent pas à s'échanger«[4]. Dieser Gedanke hätte ihn aus der Philosophie in die Wissenschaft führen können. »L'humanité ne se modifiera que si elle veut se modifier«[5]. »L'humanité« hat aber vorerst ebensowenig einen einheitlichen Willen wie eine vernünftige Organisation. Die Wurzeln dieses Mangels vermag aber nur ein genaues Studium der fortgeschrittensten Ökonomik und Psychologie zu begreifen. Wenn das einfache Leben der Menschheit helfen könnte, wäre sie längst gerettet; denn die erdrückende Mehrzahl aller Menschen existiert im Elend. Sowenig durch die um rationale Wissenschaft unbekümmerte Versenkung ins schöpferische Leben die Endlichkeit der Erkennt-

[3] Ibid., S. 251.
[4] Ibid., S. 330.
[5] Ibid., S. 315.

nis zu überwinden ist, so wenig wird die gesellschaftliche Not durch Verinnerlichung dahinschwinden. Die Intuition, von welcher Bergson in der Geschichte wie in der Erkenntnis das Heil erhofft, hat einen einheitlichen Gegenstand: das Leben, die Schwungkraft, die Dauer, die schöpferische Entwicklung. In Wirklichkeit aber ist die Menschheit gespalten, und die durch die Gegensätze hindurchdringende Intuition verliert das historisch Entscheidende aus den Augen.

Materialismus und Moral

(1933)

Daß die Menschen selbständig die Frage zu entscheiden versuchen, ob ihre Handlungen gut oder böse seien, ist offenbar eine späte geschichtliche Erscheinung. Während ein hoch entwickeltes europäisches Individuum nicht bloß wichtige Entschlüsse, sondern auch die meisten instinkthaften und zur Gewohnheit gewordenen Reaktionen, aus denen sich sein Leben zum größten Teil zusammensetzt, vor das Licht des klaren Bewußtseins bringen und moralisch bewerten kann, erscheinen die menschlichen Handlungen als umso zwangsmäßiger, je früheren geschichtlichen Bildungen ihre Subjekte angehören. Die Fähigkeit, triebhafte Reaktionen moralischer Kritik zu unterziehen und auf Grund individueller Bedenken zu verändern, konnte sich erst mit steigender Differenzierung der Gesellschaft herausbilden. Schon das Autoritätsprinzip des Mittelalters, von dessen Erschütterung die moralische Fragestellung der Neuzeit ausgeht, drückt eine späte Phase dieses Prozesses aus. War bereits der ungebrochene religiöse Glaube, welcher der Herrschaft dieses Prinzips vorherging, eine reichlich komplizierte Vermittlung zwischen naivem Erlebnis und triebhafter Reaktion, so bezeichnet das mittelalterliche Kriterium der von der Kirche gutgeheißenen Tradition, dessen ausschließliche Geltung freilich noch einen stark zwangshaften Charakter trug, bereits einen moralischen Konflikt. Wenn Augustin[1] erklärt: »Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas«, so setzt diese Bekräftigung, wie Dilthey[2] erkannt hat, bereits den Zweifel im Glauben voraus. Der gesellschaftliche Lebensprozeß der neueren Zeit hat die menschlichen Kräfte so stark gefördert, daß wenigstens die Mitglieder einzelner Schichten in den fortgeschrittensten Ländern in einem verhältnismäßig weiten Bereich ihres Daseins nicht bloß dem Instinkt oder der Gewohnheit folgen, sondern unter mehreren vorgestellten Zielen selbständig zu wählen

[1] *Contra epistolam Manichaei,* caput v, 6.

[2] Dilthey, *Gesammelte Schriften,* Band II, Leipzig und Berlin 1921, S. 110 ff.

vermögen. Die Ausübung dieser Fähigkeit geschieht freilich in viel kleinerem Umfang als gemeinhin angenommen wird. Wenn auch die Besinnung über die Technik, die Erwägungen über die Mittel, welche zu einem vorgegebenen Zweck anzuwenden sind, auf manchen Gebieten des gesellschaftlichen und individuellen Lebens sich äußerst verfeinert haben, so pflegen doch die Ziele der Menschen starr festzustehen. Gerade in den Handlungen, welche in ihrer Summe sozial und geschichtlich relevant sind, verhalten sich die Menschen im allgemeinen ganz typisch, das heißt so, wie es einem bestimmten, für ihre gesellschaftliche Gruppe kennzeichnenden Schema von Beweggründen entspricht. Nur bei nicht lebenswichtigen privaten Angelegenheiten pflegen die Menschen ihre Beweggründe hin und wieder gewissenhaft zu prüfen und ihre intellektuellen Kräfte auf die Zielsetzungen anzuwenden. Immerhin ist in der gegenwärtigen Gesellschaft, besonders in ihrer Jugend, die Frage nach den richtigen Zielen energisch gestellt worden. Als das Prinzip der Autorität erschüttert war und eine bedeutende Anzahl von Individuen die Entscheidung über ihre Lebensführung weitgehend in eigener Hand hatte, entstand das Bedürfnis nach einer geistigen Richtschnur, die bei der Einrichtung des Einzelnen in dieser Welt die Stelle der untergehenden Instanzen einnehmen konnte. Während es für die Mitglieder der höheren sozialen Schichten deshalb wichtig war, moralische Prinzipien zu gewinnen, weil sie kraft ihrer Stellung fortwährend eingreifende Entscheidungen zu treffen hatten, die ihnen früher durch die Autorität abgenommen waren, wurde eine rational begründete Moral zur Beherrschung der Massen im Staat um so notwendiger, als eine von ihren Lebensinteressen abweichende Handlungsweise von ihnen gefordert war.

Die idealistischen Philosophen der neueren Zeit sind bestrebt gewesen, diesem Bedürfnis durch das Aufstellen von Grundsätzen zu genügen. Gemäß den Verhältnissen, welche den Menschen seit der Renaissance auf sich selbst anwiesen, suchten sie diese Maximen durch Vernunft, das heißt durch prinzipiell allgemein zugängliche Gründe zu beglaubigen. So verschieden etwa die Systeme Leibnizens, Spinozas und der Aufklärung immer sein mögen, so zeugen sie doch alle von dem Bemühen, aus der ewigen Verfassung der Welt und des Menschen ein bestimmtes Verhalten

als das ein für allemal angemessene zu begründen. Sie erheben daher Anspruch auf unbedingte Gültigkeit. Die als richtig bezeichneten Maßstäbe sind freilich meist allgemein gehalten und geben – abgesehen von einigen materialistischen und kämpferischen Theorien der französischen Aufklärung – nur wenige bestimmte Anweisungen. Das Leben hat in den letzten Jahrhunderten wie von der Religion, so auch von der Moral allzuviel Anpassungsfähigkeit verlangt, als daß inhaltlich durchgearbeitete Vorschriften auch nur den Schein von Ewigkeit hätten bewahren können. Selbst moderne Ethiker, die den Formalismus früherer Morallehren entschieden angreifen, weichen darin keineswegs von ihnen ab. »Ethik lehrt nicht direkt, was hier und jetzt geschehen soll, in gegebener Sachlage«, schreibt Nicolai Hartmann[3], »sondern allgemein, wie dasjenige beschaffen ist, was überhaupt geschehen soll ... Ethik schafft eine allgemeine Grundlage, von der aus das Aktuelle objektiv wie aus der Vogelschau gesehen wird.« Die idealistische Moralphilosophie erkauft den Glauben an ihre eigene Unbedingtheit damit, daß sie selbst sich nicht auf einen geschichtlichen Augenblick bezieht. Sie ergreift keine Partei. Mögen ihre Anschauungen noch so sehr einer Gruppe der geschichtlich miteinander kämpfenden Menschen entsprechen oder zugute kommen, so schreibt sie doch keine Stellungnahme vor. Hartmann erklärt: »Was der Mensch tun soll, wo er vor den ernsten verantwortungsvollen Konflikt gestellt ist, ist eben dieses: nach ›bestem Gewissen‹ entscheiden, das heißt, nach seinem eigenen lebendigen Gefühl der Werthöhe entscheiden ...«[4]. Die Ethik »mischt sich nicht in die Konflikte des Lebens, gibt keine Vorschriften, die auf diese gemünzt wären, ist kein Kodex von Geboten und Verboten wie das Recht. Sie wendet sich gerade an das *Schöpferische* im Menschen, fordert es heraus, in jedem Fall neu zu erschauen, gleichsam zu divinieren, was hier und jetzt geschehen soll«[5]. Die Moral gilt dabei als ewige Kategorie. Wie die Beurteilung von Sätzen nach Wahrheit und Unwahrheit, von gegenständlichen Gebilden nach Schönheit und Häßlichkeit zum menschlichen Wesen gehöre, soll auch die Beurteilung von Charakteren und Handlungen, ob sie

[3] Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin und Leipzig 1926, S. 3.
[4] Ibid., S. 422.
[5] Ibid., S. 3 f.

gut oder böse seien, immer möglich sein. Trotz der heftigsten Diskussionen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewigen Moral sind sich die neueren Philosophen über ihren Begriff einig. Die Wandelbarkeit des Inhalts, das Angeborensein einzelner Sätze wird behauptet und bestritten, aber die Fähigkeit zum moralischen Werturteil gilt in der Regel als ein der theoretischen Erkenntnis mindestens ebenbürtiger Grundzug der menschlichen Natur. Eine neue Kategorie von Tugend ist seit der Renaissance in die Philosophie gekommen: die moralische. Sie hat weder mit den ethischen Vorstellungen der Griechen, die den besten Weg zur Glückseligkeit betrafen, noch mit der religiösen Ethik des Mittelalters viel gemein. Obgleich Verbindungen zwischen ihr und diesen Erscheinungen bestehen, hat das neuere Moralproblem in den Grundzügen der bürgerlichen Ordnung seine Wurzeln. So wie manche wirtschaftlichen Elemente dieser Ordnung sich auch in früheren Formen der Gesellschaft finden, treten gewiß auch Aspekte dieses Problems in ihnen auf; es selbst kann jedoch nur aus der allgemeinen Lebenssituation der jetzt zu Ende gehenden Epoche verstanden werden.

In Kants Formulierung des kategorischen Imperativs kommt die Moralvorstellung des Bürgertums zum reinsten Ausdruck. »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«[6]. Handlungen, welche diesem Prinzip entsprechen und unmittelbar um seinetwillen geschehen, unterscheiden sich nach Kant von allen übrigen durch die Eigenschaft der Moralität. Er selbst hat erklärt, worin »das spezifische Unterscheidungszeichen«[7] dieses Imperativs von allen anderen Regeln des Handelns zu suchen sei: in der »Lossagung von allem Interesse«. Mag auch die Vernunft selbst an moralischen Handlungen ein reines und unmittelbares Interesse nehmen[8], so geschehen sie doch nicht aus Interesse am Gegenstand, nicht aus Bedürfnis. Das Handeln aus Pflicht wird dem aus Interesse entgegengesetzt. Die Tugend besteht zwar nicht darin, daß entgegen den individuellen Zwecken, aber darin, daß unabhängig von ihnen

[6] Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Band IV, S. 421.
[7] Ibid., S. 431.
[8] Ibid., S. 448 ff.

gehandelt werde. Der Mensch soll sich von seinem Interesse freimachen.

Kants Ansicht wurde bekanntlich von den verschiedensten Richtungen, unter anderem von Schiller und Schleiermacher, bekämpft. Interesseloses Handeln wurde sogar für unmöglich erklärt. »Was ist ... ein Interesse anderes als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen. Wo also ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Interesse: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich so wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann«, sagt Schopenhauer[9]. Gewiß wollte Kant unter dem moralischen Handeln keines ohne Motiv verstanden wissen, wenn er auch das Handeln aus Interesse als das natürliche Gesetz des Menschen angesehen hat. Die moralische Triebfeder liegt dagegen in der Achtung vor dem Sittengesetz. Aber das eine hat Schopenhauers Kritik, die er durch die Ausführung seiner eigenen Ethik ins Positive wandte, richtig getroffen: die wirklichen Gründe seines Tuns bleiben dem im Kantschen Sinn moralisch Handelnden verborgen. Weder ist ihm bekannt, warum das Allgemeine über dem Besonderen stehen soll, noch wie im Einzelfall der Einklang richtig herzustellen ist. Der Imperativ, der »von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt«[10], läßt das Individuum in einer bestimmten Unruhe und Unklarheit. In seiner Seele spielt sich ein Kampf zwischen dem persönlichen Interesse und der vagen Vorstellung des Gesamtinteresses, zwischen individueller und allgemeiner Zweckmäßigkeit ab. Doch ist nicht zu ersehen, wie eine vernünftige Entscheidung nach Kriterien zwischen beiden möglich sei. Es entsteht eine unendliche Reflexion und fortwährende Bekümmerung, die grundsätzlich nicht zu überwinden ist. Weil diese Problematik, die sich im Innern der Menschen abspielt, notwendig aus ihrer Rolle im gesellschaftlichen Lebensprozeß hervorgeht, ist die Kantische Philosophie, als ihr getreuer Spiegel, ein vollendeter Ausdruck ihrer Zeit.

Die Besinnung auf die Struktur der bürgerlichen Ordnung läßt die Grundlage des in Rede stehenden seelischen Zustands leicht

[9] ›Grundlage der Moral‹, in: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Deussen, Band III, München 1912, S. 635.

[10] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Band V, S. 86.

erkennen. Das gesellschaftliche Ganze lebt durch Entfesselung der Eigentumsinstinkte aller Einzelnen. Indem sie sich um Gewinn, Erhaltung und Vermehrung von eigenem Besitz kümmern, wird es erhalten. Jedem ist anheimgegeben, für sich zu sorgen, so gut er kann. Weil er dabei aber notwendig leisten muß, was andere brauchen, setzen sich mittels der scheinbar selbständigen, das eigene Wohl bezweckenden Tätigkeiten die Bedürfnisse der Allgemeinheit durch. Der Sachverhalt, daß in dieser Ordnung die Produktion der gesamtgesellschaftlichen Existenz mit dem Streben der Subjekte nach Besitz zusammenfällt, hat ihren psychischen Apparat geprägt. In allen Perioden haben sich die Menschen ihrem ganzen Sein nach an die Lebensbedingungen der Gesellschaft angepaßt; eine Folge dieser Anpassung in der neueren Zeit ist, daß die menschlichen Kräfte sich darauf einstellen, den individuellen Vorteil zu begünstigen. Weder das Gefühl des Individuums noch sein Bewußtsein, weder die Form seines Glücks noch seine Vorstellung von Gott entziehen sich diesem das Leben beherrschenden Prinzip. Selbst in den feinsten und scheinbar entferntesten Regungen der Person macht sich die Funktion noch geltend, welche sie in der Gesellschaft ausübt. Der ökonomische Vorteil ist in dieser Epoche das natürliche Gesetz, unter dem das individuelle Leben steht. Diesem natürlichen Gesetz der Einzelnen hält der kategorische Imperativ das »allgemeine Naturgesetz«, das Lebensgesetz der menschlichen Gesellschaft als ein Richtmaß vor. Das wäre sinnlos, wenn die besonderen Interessen und die Bedürfnisse der Allgemeinheit nicht höchst ungenau, sondern mit Notwendigkeit ineinander griffen. Daß dies aber nicht geschieht, ist der Mangel der bürgerlichen Wirtschaftsform: zwischen dem freien Wettbewerb der Individuen als dem Mittel und der Existenz der Gesamtgesellschaft als dem Vermittelten besteht keine vernünftige Beziehung. Der Prozeß vollzieht sich nicht unter der Kontrolle eines bewußten Willens, sondern als Naturvorgang. Das Leben der Allgemeinheit ergibt sich blind, zufällig und schlecht aus der chaotischen Betriebsamkeit der Individuen, Industrien und Staaten. Diese Irrationalität drückt sich in dem Leiden der Mehrzahl aller Menschen aus. Der Einzelne, ganz von der Sorge um sich selbst und das »Seine« in Anspruch genommen, fördert daher das Leben des Ganzen nicht bloß ohne klares Bewußtsein, sondern er be-

wirkt durch seine Arbeit außer dem Glück der anderen auch noch ihr Elend; nie kann es ganz offenbar werden, inwieweit und für welche Individuen seine Arbeit das eine oder das andere bedeutet. Der Gedanke an die Allgemeinheit läßt sich in kein eindeutiges Verhältnis zur eigenen Arbeit bringen. Dieses Problem, das nur die Gesellschaft selbst durch planmäßiges Einbeziehen jedes Mitglieds in ihren bewußt geleiteten Arbeitsprozeß vernünftig lösen könnte, taucht in der bürgerlichen Epoche als Konflikt im Innern ihrer Subjekte auf.

Bei der Befreiung des Individuums aus den übergreifenden Einheiten des Mittelalters hat es zwar das Bewußtsein von sich als einem selbständigen Wesen erhalten. Dieses Selbstbewußtsein ist jedoch abstrakt: die Weise, in der jeder Einzelne durch seine Arbeit den Gang der Gesamtgesellschaft mitbewirkt und wiederum von ihm beeinflußt wird, bleibt ganz im dunkeln. Alle sind an der guten oder schlechten Entwicklung der Gesamtgesellschaft beteiligt, und doch erscheint sie als Naturgeschehen. Die Rolle in diesem Ganzen, ohne die kein Individuum in seinem Wesen zu bestimmen ist, wird nicht gesehen. Jeder hat daher notwendig ein falsches Bewußtsein von seiner Existenz, die er bloß als Inbegriff vermeintlich freier Entschlüsse mit psychologischen Kategorien zu begreifen vermag. Mangels vernünftiger Organisation des gesellschaftlichen Ganzen, dem doch seine Arbeit gilt, kann er sich in seiner wahren Beziehung zu ihm nicht erkennen und weiß von sich nur als einem Einzelnen, den auch das Ganze etwas angeht, ohne daß ihm jemals klar wird, was und wieviel er wirklich durch sein egoistisches Tun an ihm bewirkt. Das Ganze erscheint daher als Mahnung, als Forderung und beunruhigt im moralischen Bedenken das Gewissen gerade der fortschrittlichen Individuen bei ihrer Arbeit.[11]

Der Materialismus versucht – und zwar nicht nur so allgemein,

[11] Die psychologische Theorie des Gewissens, wie sie Freud zum Beispiel in der Schrift ›Das Ich und das Es‹ (*Gesammelte Werke*, Band XIII, Frankfurt am Main [5]1967, S. 262 und 227 f.) geliefert hat, ist mit dieser Erklärung durchaus zu vereinbaren. Die Psychologie gibt Auskunft über den Mechanismus, durch welchen der Sinn für Moral sich fortpflanzt und im Individuum feste Wurzeln schlägt. Der Existenzgrund für diesen Mechanismus liegt jedoch tiefer als in der Einzelseele.

wie soeben angedeutet wurde, sondern die verschiedenen Perioden und Gesellschaftsklassen besonders berücksichtigend – die wirklichen Verhältnisse aufzuzeigen, aus denen das moralische Problem hervorgeht und die sich, wenn auch in verzerrter Weise, in den moralphilosophischen Lehren spiegeln. Die Idee der Moral, so wie Kant sie formuliert hat, enthält die Wahrheit, daß die Handlungsweise unter dem natürlichen Gesetz des ökonomischen Vorteils nicht zugleich notwendig die vernünftige ist. Sie setzt dem Interesse des Einzelnen nicht etwa das Gefühl oder gar die Rückkehr zum blinden Gehorsam entgegen; weder das Interesse noch die Vernunft wird verlästert, sondern die Vernunft erkennt, daß sie nicht nur dem natürlichen Gesetz, dem Vorteil des Einzelnen, zu dienen braucht, dann nämlich, wenn sie das Naturgesetz des Ganzen mit in ihren Willen aufnimmt. Der Einzelne kann freilich die Forderung, das Ganze vernünftig zu gestalten, nicht erfüllen. Die Beherrschung des Gesamtprozesses der Gesellschaft durch den Menschen läßt sich nur vollziehen, wenn diese ihre anarchische Form überwindet und sich als reales Subjekt konstituiert, das heißt durch geschichtliche Tat. Diese entspringt nicht dem Einzelnen, sondern einer Konstellation gesellschaftlicher Gruppen, in deren Dynamik das Gewissen freilich eine wichtige Rolle spielt. Die moralische Unruhe belastet keineswegs nur die Arbeit der Individuen im Produktionsprozeß, ihr gesamtes Dasein wird davon getroffen. Wo immer die Menschen dem Gesetz folgen, das ihnen in dieser Gesellschaft natürlich ist, besorgen sie unmittelbar bloß die Angelegenheiten des Interessensubjekts, das ihren eigenen Namen trägt. Sofern die Vernunft des bürgerlichen Einzelnen über seine Sonderzwecke hinausreicht, sofern er nicht nur dieser bestimmte X mit seinen privaten Sorgen und Wünschen ist, sondern sich zugleich fragen kann, was ihn diese Sorgen des X, selbst wenn sie unmittelbar sein persönliches Dasein betreffen, eigentlich angehen; sofern er also nicht allein dieser X, sondern ein Mitglied der menschlichen Gesellschaft ist, regt sich in ihm der »autonome« Wille, den Kants Gebot formuliert. Fremdes Interesse gilt dabei, wie Kant folgerichtig auseinandersetzt [12], als ebenso zufällig wie das eigene; denn auch das Verhältnis der Bestrebungen des Y zum

[12] Cf. etwa *Grundlegung*, ibid., S. 433.

Leben der Allgemeinheit ist in der Regel für den X nicht durchsichtiger als seines. Wer in der ökonomischen Situation des Bürgers den ganzen Konflikt nicht zu erleben vermag, ist hinter der Entwicklung zurückgeblieben, es fehlt ihm eine Reaktionsform, die zum Menschen dieser Epoche gehört.

Die Moral wird vom Materialismus daher keineswegs etwa als bloße Ideologie im Sinne falschen Bewußtseins verworfen. Sie gilt als menschliche Erscheinung, die während der Dauer des bürgerlichen Zeitalters gar nicht zu überwinden ist. Ihr philosophischer Ausdruck ist jedoch in vieler Hinsicht verzerrt. Vor allem liegt die Lösung des Problems nicht im Befolgen fest formulierter Gebote. Bei dem Versuch, den Kantischen Imperativ wirklich anzuwenden, stellt sich sogleich heraus, daß damit der Allgemeinheit, um welche der moralische Wille ja bekümmert ist, gar nicht zu helfen wäre. Selbst wenn alle ihm nachkämen, selbst wenn alle in seinem Sinn ein tugendhaftes Leben führten, herrschte dieselbe Verwirrung wie zuvor. Nichts Wesentliches wäre verändert.

Die vier Beispiele, die Kant selbst für moralisches Handeln bringt, erhellen diese Ratlosigkeit und Ohnmacht des guten Willens: im ersten wendet sich ein Verzweifelter im Hinblick auf das moralische Gesetz vom Selbstmord ab. Die Fragwürdigkeit seines Entschlusses ist jedoch so offenkundig, daß der Leser darüber erstaunt, warum Kant nicht ernsthaft auf sie eingeht. Warum sollte ein Mensch, »der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet«[13], nicht zugleich wollen können, daß die Maxime dieser Handlung ein allgemeines Gesetz werde? Ist diese Welt nicht vielmehr so beschaffen, daß der Vernünftige die Möglichkeit jenes Auswegs als Trost empfinden muß? Humes Abhandlung über den Selbstmord, in welcher dieser Philosoph sich als wahrer Aufklärer erweist, ist freilich vor der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* veröffentlicht und lange vorher geschrieben worden; sie mutet jedoch wie eine Antwort auf Kants absonderliche Meinung an. »Ein Mensch, welcher sich aus dem Leben zurückzieht«, heißt es dort, »fügt der Gesellschaft kein Leid zu, er hört bloß auf, ihr Gutes zu tun, was, wenn es ein Unrecht ist, ein Unrecht von der

[13] Ibid., S. 421.

geringsten Art ist ... Aber man setze den Fall, daß es nicht mehr in meiner Macht steht, das Interesse der Gesellschaft zu fördern, daß ich ihr eine Last bin, daß mein Leben eine andere Person verhindert, der Gesellschaft viel mehr zu nützen: in solchem Fall muß mein Verzicht auf das Leben nicht bloß schuldlos, sondern löblich sein. Und die meisten Menschen, welche in die Versuchung kommen, das Dasein zu verlassen, sind in solcher Lage; diejenigen, welche Gesundheit und Kraft und Ansehen haben, neigen gewöhnlich zur Zufriedenheit mit der Welt.«[14] Wie gewunden erscheint gegen diese Stimme die von Kant angeführte Überlegung, welche von den Gegensätzen in der Gesellschaft keine Notiz nimmt! Im zweiten Beispiel vermeidet einer, sich durch das falsche Versprechen späterer Rückgabe Geld zu verschaffen. Wenn dies jeder so machen wollte – so läßt ihn Kant moralisch reflektieren –, würde am Ende kein Versprechen mehr ernst genommen. Um das Beispiel zu prüfen, bedürfte es des Wissens, zu welchem Zweck das Geld verwendet werden soll und wie das Verhältnis der beiden Kontrahenten beschaffen ist. Es gibt Fälle, in denen Kant die von ihm als moralisch bezeichnete Lösung nur mit ebensoviel Künstlichkeit zu verteidigen vermöchte, wie er es bei anderer Gelegenheit aus Anlaß der Lüge überhaupt versucht hat[15]. Im dritten Beispiel erweist sich das Absehen von der Wirklichkeit noch verhängnisvoller als im ersten. Ein reicher Mann findet in sich ein Talent, ist aber zu bequem, es auszubilden. Kant meint, er könne unmöglich wollen, daß alle anderen in seiner Lage müßig blieben, und müsse deshalb sich der Mühe unterziehen. Doch entgegen der Ansicht Kants hielte die Vorstellung, daß der Wille des begabten Mannes alle Konkurrenten – wenn solche überhaupt vorhanden sind – auf den Plan riefe, ihn sicher davon ab, sich im entferntesten mit dieser Sache abzugeben. Soll er sich der harten Schule unterziehen, so muß er im Rahmen dieser Konkurrenzgesellschaft gerade wünschen, daß sein Wille nicht zur allgemeinen Regel werde. Das vierte Beispiel handelt von der Wohltätigkeit. Sie wird darin weniger durch die Achtung vor dem Sittengesetz als

[14] David Hume, *Abhandlung über den Selbstmord*, übersetzt von Paulsen, Philosophische Bibliothek bei Meiner, Leipzig, Band XXXVI, 3. Auflage, S. 154.

[15] Cf. Akademie-Ausgabe, Band VIII, S. 425 ff.

durch den nicht sehr zugkräftigen Hinweis, daß auch der Reiche ihrer selbst einmal bedürfen könne, zu empfehlen gesucht. Wenn es sich in diesem Beispiel nicht um einen Bettelpfennig, sondern um wirklich verlockende Beträge handeln soll, dann wird der Reiche ganz mit Recht die sichere Gegenwart der fraglichen Zukunft vorziehen. Sollte das Problem aber nicht egoistisch, sondern im Kantschen Sinn moralisch, das heißt im Hinblick auf die Allgemeinheit zur Debatte stehen, so wird sich die Theorie des Reichen, was für jene gut sei, gar sehr von der des Bettlers unterscheiden: aufrichtigen Herzens wird er große Abgaben als schädlich erklären. Geht es gar um Höheres, etwa um soziale Lasten oder den Arbeitslohn, dann wird es ebenso viele Überzeugungen darüber geben, was zum allgemeinen Gesetz tauge, wie es gesellschaftliche Gruppen gibt.

Damit, daß jeder nach seinem Gewissen handelt, hört weder das Chaos noch das Elend auf, welches daraus hervorgeht. Die formale Anweisung, mit sich selbst im reinen zu bleiben, einen widerspruchslosen Willen zu haben, bildet keine Richtschnur, welche den Grund der moralischen Unruhe beheben könnte. Gibt es auch nur eine Schandtat, die nicht schon einmal mit gutem Gewissen begangen worden wäre? Nicht daß die Einzelnen ihr Handeln mit dem Naturgesetz der Allgemeinheit für vereinbar halten, sondern inwieweit es auch in Wirklichkeit damit vereinbar ist, gibt den Ausschlag für das Glück der Menschheit. Die Ansicht, daß der gute Wille – ein wie wichtiger Impuls er immer sein mag – das einzig Gute sei, die Bewertung der Handlung bloß nach dem, was sie meint, und nicht auch nach dem, was sie im jeweiligen historischen Augenblick real bedeutet, ist idealistischer Wahn. Von dieser ideologischen Seite des Kantischen Moralbegriffs führt ein unmittelbarer Weg zu der modernen Mystik des Opfers und Gehorsams, die sich sonst nur zu Unrecht auf Kant beruft. Wenn als höchstes Ziel Entfaltung und glückliche Betätigung der in der Allgemeinheit angelegten Kräfte gelten soll, so genügt es keineswegs, auf ein tugendhaftes Innere, auf den bloßen Geist, etwa auf Unterdrückung der Eigentumsinstinkte durch Disziplin, zu achten, sondern darauf, daß die äußeren Veranstaltungen, welche jenes Glück bewirken können, auch wirklich geschehen. Nicht allein, wie die Menschen etwas tun, sondern was sie tun, ist wichtig: gerade wo

alles auf dem Spiel steht, kommt es weniger auf die Motive derer an, die dem Ziel nachstreben, als darauf, daß sie es erreichen. Gewiß lassen sich auch Gegenstand und Situation nicht ohne das Innere der handelnden Menschen bestimmen, denn Inneres und Äußeres sind in der Gesamtgeschichte ebenso wie im Leben des Einzelnen Momente vielfältiger dialektischer Prozesse. Aber die in der bürgerlichen Moral herrschende Tendenz, ausschließlich auf die Gesinnung Wert zu legen, erweist sich, besonders in der Gegenwart, als eine den Fortschritt hemmende Einstellung. Nicht Pflichtbewußtsein, Begeisterung, Opfer schlechthin, sondern Pflichtbewußtsein, Begeisterung, Opfer wofür entscheidet angesichts der herrschenden Not über das Schicksal der Menschheit. Opferbereiter Wille mag freilich im Dienst jeder Macht, auch der rückschrittlichsten, ein gutes Mittel sein; über das Verhältnis, in welchem sein Inhalt zur Entwicklung der Gesamtgesellschaft steht, gibt aber nicht das Gewissen Auskunft, sondern die richtige Theorie.

Bei Kant bildet dieser idealistische Zug, nach welchem die Welt schon in Ordnung sein soll, wenn nur im Geiste alles in Ordnung sei, dieser Mangel an Unterscheidung zwischen Phantasie und Wirklichkeit, durch den die idealistische Philosophie sich als verfeinerte Form des primitiven Glaubens an die Allmacht der Gedanken, das heißt die Zauberei, erweist, bloß eine Seite seiner Lehre. Sie hat auch eine sehr aktive Beziehung zur Wirklichkeit. Der kategorische Imperativ stößt, wie oben zu zeigen versucht wurde, in dieser Gesellschaft von isolierten Einzelnen auf die Unmöglichkeit, sinnvoll verwirklicht zu werden. Die Veränderung dieser Gesellschaft ist daher seine notwendige Konsequenz. Mit ihr müßte auch eben dieser Einzelne, an den der Imperativ sich wendet und in dessen Formung er sein einziges Ziel zu haben scheint, verschwinden. Die bürgerliche Moral treibt zur Aufhebung der Ordnung, von der aus sie erst möglich und notwendig ist. Wenn die Menschen so handeln wollen, daß ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz taugt, müssen sie eine Welt herbeiführen, in der diese Erwägung nicht so fragwürdig bleibt wie in den von Kant genannten Fällen, sondern in der sie wirklich nach Kriterien anzustellen ist. Die Gesellschaft muß dann so beschaffen sein, daß sie ihre eigenen Interessen, und zwar aller ihrer Mitglieder auf rationalem Wege feststellt: nur unter dieser Voraussetzung

ist es für den Einzelnen, der sich selbst an einem solchen Plan subjektiv und objektiv beteiligt findet, sinnvoll, sein Leben danach einzurichten. Wenn in der modernen Ethik anstatt dieses dynamischen, über die gegebenen Verhältnisse hinausweisenden Zugs von Kants Ansicht gerade ihr negativer entfaltet wird, nämlich der die Veränderung hintertreibende Subjektivismus, so liegt der Grund weniger bei Kant als in der seither abgelaufenen Geschichte.
Die Kantische Lehre enthält zwar den fragwürdigen Begriff eines ewigen, an das freie Subjekt ergehenden Gebots, aber sie schließt zugleich Tendenzen ein, in welchen das Ende der Moral vorweggenommen ist. In ihr kommt der Widerspruch zum Ausdruck, mit dem das Bürgertum während seiner ganzen Epoche behaftet war: es hat eine Ordnung geschaffen und an ihr festgehalten, die seinem eigenen Begriff von Vernunft widerstreitet. Kant behauptet die Absolutheit der Moral und muß notwendig ihre Aufhebung verkünden, sie als vergänglich ansehen. Die Moral beruht auf dem Unterschied von Interesse und Pflicht. Die Aufgabe, beide zu vereinigen, ist der bürgerlichen Gesellschaft von ihren Vorkämpfern gestellt worden, aber kaum die philosophischen Vertreter des »wohlverstandenen Selbstinteresses« (Bentham) haben gewagt, sie als erfüllt zu erklären. Dies ist in der herrschenden Gesellschaftsform unmöglich; denn in ihr hat die Menschheit weder Stimme noch Bewußtsein, es sei denn als Theorie, welche die jeweils fälschlich sich als Allgemeinheit aufspreizenden partikularen Interessen und Mächte im Widerspruch mit der öffentlichen Meinung kritisiert. Daß die Voraussetzung der Moral im bürgerlichen Sinn, der Unterschied von besonderen und allgemeinen Interessen, durch geschichtliche Tat verschwinden könne, ist eine Lehre, die der materialistischen Anthropologie des Bürgertums schon früh geläufig war. Man kann die Menschen, sagt Helvétius[16], »nur glücklich machen, wenn man ihr persönliches Interesse mit dem allgemeinen vereinigt. Unter Voraussetzung dieses Prinzips ist es offenbar, daß die Moral nur eine eitle Wissenschaft ist, wenn man sie nicht mit der Politik und der Gesetzgebung verschmilzt, woraus ich schließe, daß die Philosophen, wenn sie sich dabei nützlich erweisen wollen, die Gegenstände vom gleichen

[16] Helvétius, ›De l'esprit‹, in: *Œuvres complétes*, Teil 1, London 1780, S. 206 (eigene Übersetzung).

Gesichtspunkt aus wie der Gesetzgeber betrachten müssen. Ohne freilich vom gleichen Geist beseelt zu sein. Des Moralisten Sache ist es, die Gesetze zu bezeichnen, der Gesetzgeber sichert ihre Ausführung, indem er ihnen das Siegel seiner Macht aufdrückt.« Auch Kant hat die Vereinigung von Glück und Pflicht in einer besseren Gesellschaft für möglich gehalten. Es gibt für ihn »keinen Streit der Praxis mit der Theorie«[17], »die reinen Rechtsprinzipien haben objektive Realität, d. i., sie lassen sich ausführen«[18]. Es ist seine Überzeugung, daß die Politik es zu ihrer eigentlichen Aufgabe habe, mit »dem allgemeinen Zweck des Publikums (der Glückseligkeit)«[19] zusammenzustimmen. Keineswegs dürfen politische Maximen freilich »von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstand macht... ausgehen«[20]. Als Allgemeinheit darf sich also weder ein einzelner Staat noch irgendeine Machtgruppe hinstellen. Auf die Übereinstimmung der Einzelinteressen mit denjenigen solcher Partikularitäten kommt es nach Kant in der wahren Politik letzten Endes gar nicht an, sondern vielmehr auf das Erreichen des Zieles, dessen Prinzip durch reine Vernunft gegeben ist. Wenn er dieses Ziel nicht als Zustand des größtmöglichen Glücks, sondern als Verfassung der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen bestimmen wollte[21], so hat er doch zwischen dieser Freiheit und jenem Glück keinen Gegensatz gelten lassen, sondern erklärt, daß das eine von selbst aus der anderen folge. Nicht im Hinblick auf die vollkommene Ordnung selbst, sondern auf die Menschen, welche sie erstreben, hat Kant immer den grundsätzlichen Unterschied von Interesse und Pflicht betont. In der als Ziel betrachteten Gesellschaft können die Zwecke eines jeden Individuums mit den Zwecken aller übrigen zusammen bestehen; in ihr wären zwar die Privatzwecke der Einzelnen dem Inhalt nach verschieden, aber es bestünde keine Notwendigkeit der gegenseitigen Behinderung. Das moralische Handeln fiele mit dem natürlichen Gesetz zusammen,

[17] Kant, *Zum ewigen Frieden*, Anh. I, Akademie-Ausgabe, Band VIII, S. 370.
[18] Ibid., S. 380.
[19] Ibid., S. 386.
[20] Ibid., S. 379.
[21] Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 316.

führte jedenfalls nicht zum Konflikt mit ihm. Trotz klarer Sätze über die Möglichkeit dieser künftigen Gesellschaft mag Kant über das Maß ihrer Verwirklichung geschwankt haben; beim Abfassen der *Kritik der reinen Vernunft* war er überzeugt, daß die Durchführung des Ideals »jede angegebene Grenze übersteigen kann«[22]. Er hat gegen die sogenannten staatsklugen Männer, die sich ihrer Praxis rühmen und in Wirklichkeit den herrschenden Gewalten nach dem Munde reden, harte Worte gefunden, weil sie davon sprächen, daß die menschliche Natur die Verbesserung im Sinne der Idee unmöglich mache. Ihnen werde »jede jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein«[23]. Der Philosoph beruft sich nicht skeptisch darauf, die Menschen zu kennen, sondern er kennt *den* Menschen und weiß, »was aus ihm gemacht werden kann«[24]. Es gibt keinen stichhaltigen Einwand der Anthropologie dagegen, schlechte gesellschaftliche Verhältnisse zu überwinden. Kants Argumente wider die psychologische Verteidigung des Absolutismus gelten für jede Epoche, in der unter anderen Wissenschaften auch die vom Menschen zum Kampf gegen den Fortschritt ausgenutzt wird. Was Schopenhauer die »Aufstellung eines moralischen Utopiens«[25] genannt hat, die Erfüllung der Moral und zugleich ihre Aufhebung, ist für Kant keine Illusion, sondern das Ziel der Politik.

Freilich weist auch die Philosophie Kants utopische Elemente auf: sie liegen nicht im Gedanken an eine vollkommene Verfassung, sondern in der undialektischen Vorstellung einer stetigen Annäherung an sie. Nach ihm finden sich alle Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft als identisch in jenem Endzustand wieder, nur fügen sie sich besser ineinander als in der Gegenwart. Auch Kant verewigt die Kategorien des herrschenden Systems. Die von ihm als Ziel vorgestellte Ordnung wäre wiederum eine solche von selbständig handelnden Personen, aus deren individuell getroffenen Entschlüssen sich freilich die Wohlfahrt des Ganzen reibungslos ergäbe. Dieses Ideal ist in der Tat eine Utopie; wie in jeder Utopie

[22] Ibid., A 317.
[23] Kant, *Zum ewigen Frieden*, ibid., S. 370.
[24] Ibid., S. 374.
[25] ›Grundlage der Moral‹, ibid., S. 635.

formt der sehnsüchtige Gedanke aus den unveränderten Elementen der Gegenwart ein schönes Bild. Die Übereinstimmung der Interessen aller Einzelnen kann in Kants Utopie bloß als prästabilierte Harmonie, als wohltätiges Wunder verstanden werden. Im Unterschied dazu berücksichtigt die Wissenschaft den Umstand, daß die geschichtliche Umwälzung auch die Elemente des früheren Zustands mitverwandelt.

Um den utopischen Charakter der Kantischen Idee einer vollkommenen Verfassung aufzuheben, bedarf es der materialistischen Theorie der Gesellschaft. Die verschiedenen Interessen des Einzelnen sind ja keine letzten Tatsachen, sie haben ihren Grund nicht in einer unabhängigen psychologischen Konstitution, sondern in den materiellen Verhältnissen und in der realen Gesamtlage der gesellschaftlichen Gruppe, zu der das Individuum gehört. Die schlechterdings unausgleichbare Verschiedenheit der Interessen geht aus der Verschiedenheit der Eigentumsverhältnisse hervor; die Menschen stehen heute gegeneinander als Funktionen verschiedener ökonomischer Potenzen, deren jede den anderen widersprechende Entwicklungstendenzen zeigt. Erst wenn diese gegensätzliche Wirtschaftsweise, deren Einführung einmal einen außerordentlichen Fortschritt, unter anderem die Entwicklungsmöglichkeit selbstbewußter Menschen bedeutet hat, von einer Lebensform der Gesellschaft abgelöst sein wird, in der das produktive Eigentum nicht bloß der guten Absicht nach, sondern mit vernünftiger Notwendigkeit im allgemeinen Interesse verwaltet wird, hört die Zusammenstimmung der Einzelzwecke auf, als Wunder zu erscheinen. Dann hören aber auch die Individuen auf, bloß Exponenten privater Zwecke zu sein. Jedes ist nicht mehr nur Monade, sondern in Kants Sprache ein »Glied« der Allgemeinheit.

Dieser Ausdruck, mit dem er ein dynamisches Element im moralischen Phänomen bezeichnet, das über es selbst hinaus auf eine vernünftigere Gesellschaft hinweist, hat in der modernen Soziologie eine traurige Funktion erhalten: er soll die Menschen, die in diesem aus den Fugen geratenen Mechanismus der gegenwärtigen Gesellschaft verzweifeln, dazu antreiben, sich dem partikularen »Ganzen« blind zu überlassen, in dessen Bereich sie durch Geburt oder Schicksal geraten sind, gleichviel welche Rolle es gerade in der menschlichen Geschichte spielt. Die organologische Wendung

wird dabei in einem Sinn verstanden, der Kant gerade zuwiderläuft. Anstatt auf ein Zeitalter, in dem die menschlichen Verhältnisse wirklich durch Vernunft geregelt werden, verweist sie auf zurückliegende Stufen der Gesellschaft, auf denen jeder Vorgang bloß durch Instinkt, Tradition, Gehorsam vermittelt war. Kant benutzt das Bild des Organismus, um das reibungslose Funktionieren der künftigen Gesellschaft anzuzeigen; dabei wird die Rolle des rationalen Denkens nicht im geringsten verneint. Heute dagegen bezeichnet das Bild des Organismus ein System der Abhängigkeit und der ökonomischen Ungleichheit, das sich vor dem gewachsenen kritischen Verstand der Menschen nicht mehr zu rechtfertigen vermag und daher metaphysischer Phrasen bedarf, um sie mit ihm auszusöhnen. Der Organismus wird herbeigezogen, um den durch das Wachstum aller Kräfte fragwürdig gewordenen Tatbestand, daß die einen bloß bestimmen und die anderen bloß ausführen, als ewiges Verhältnis aus der blinden Natur zu begründen: die leidenden Menschen sollen sich heute wie zur Zeit Menenius Agrippas mit dem Gedanken zufriedengeben, daß ihre Rolle im Ganzen ihnen angeboren sei wie den Gliedern die ihre im tierischen Körper. Die sture Abhängigkeit in der Natur wird den Gliedern der Gesellschaft als Beispiel vorgehalten. Entgegen dieser idealistischen Soziologie, die das Unrecht zu beseitigen vermeint, indem sie das zunehmende Bewußtsein davon durch sogenannte geistige Erneuerung aus den Köpfen zu entfernen trachtet, geht die Tendenz der Kantischen Morallehre auf eine Gesellschaft, in der zwar die sachlichen Verrichtungen aufs feinste gegliedert sind, aber die Entfaltungsmöglichkeiten und das Glück der Individuen keiner Stufenfolge unterworfen und dem Schicksal nicht preisgegeben werden. »Auf daß nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder für einander gleich sorgen«, wie es auch im Neuen Testament heißt[26]. Bei Kant ist der Organismus gerade durch den Begriff des Zwecks bestimmt. Organisches Geschehen verweist nach ihm stets auf »die Kausalität eines Begriffs«[27], das heißt auf Absicht und Plan.

In der zukünftigen Gesellschaft, wie sie das moralische Bewußtsein

[26] 1. Korinther, Kap. 12, Vers 25.

[27] Cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 10 und 64, Akademie-Ausgabe, Band v, S. 219 f. und S. 369 ff.

intendiert, ergibt sich das Leben des Ganzen wie der Einzelnen nicht allein als natürlicher Effekt, sondern als Wirkung von vernünftigen Entwürfen, die auf das Glück der Individuen in gleicher Weise abzielen. An die Stelle des blinden Mechanismus der ökonomischen Kämpfe, welche gegenwärtig das Glück und für den größeren Teil der Menschheit das Unglück bedingen, tritt die zweckmäßige Anwendung des unermeßlichen Reichtums an menschlichen und sachlichen Kräften der Produktion. Jedes Individuum soll nach Kant »zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen«[28] sein. »Gesetzgebend« ist es nicht bloß in dem öffentlich-rechtlichen Sinn der formalen Demokratie, sondern so, daß es selbst mit seinen Möglichkeiten in der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit ebensoviel Rücksicht findet wie alle anderen. Im Sinne Kants gebührt keiner besonderen Ganzheit die Ehre, als absoluter Zweck zu gelten, sondern den Individuen: nur sie haben Vernunft. Die Idee dieser menschenwürdigen Gesellschaft, in der die Moral ihren Grund verliert, hat Kant durch die Analyse des moralischen Bewußtseins aufgewiesen: sie erscheint als seine Forderung und Konsequenz. Hegel hat sie zur Grundlage seiner Philosophie gemacht. Nach ihm besteht die Vernünftigkeit konkret in der Einheit von objektiver und subjektiver Freiheit, das heißt in der Einheit des allgemeinen Willens und der ihre Zwecke verfolgenden Individuen[29]. Freilich hat er diesen Zustand – ähnlich wie seine liberalistischen Lehrer der Nationalökonomie – zu seiner Zeit schon für verwirklicht angesehen. Die Moral als eine vom Interesse unterschiedene menschliche Kraft spielt in seinem System keine große Rolle; ihrer bedarf es nach dieser abschlußhaften Geschichtsmetaphysik als vorwärtstreibender Kraft nicht mehr. Hegels Begriff des Geistes enthält jedoch das gleiche Ideal, das die bürgerliche Welt so wie in der Kantischen Philosophie in allen denkenden Köpfen angelegt hat. Die Theorie seiner Verwirklichung führt von der Philosophie zur Kritik der politischen Ökonomie.

Durch die Erkenntnis, daß Wille und Aufruf zu ihr in der gegenwärtigen Produktionsweise ihre Wurzeln haben und wie andere Lebensformen sich mit ihr verändern, wird die Moral zugleich

[28] Kant, *Grundlegung*, ibid., S. 433.
[29] Cf. unter anderem *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258.

begriffen und verendlicht. Sie bedeutet in einer Epoche, in welcher die Herrschaft der Eigentumsinstinkte das natürliche Gesetz des Menschen ist und jeder im anderen nach Kants Bestimmung zunächst ein Mittel für seine eigenen Zwecke sieht, die Sorge um die Entfaltung und das Glück des Lebens überhaupt. Auch die Gegner der traditionellen Moral setzen in ihrer Kritik ein unbestimmtes moralisches Gefühl mit solchen Strebungen voraus. Wenn Nietzsche in der Vorrede zur *Genealogie der Moral* sein eigenes Problem klarlegt, so folgt auf die materialistische Frage: »unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturteile gut und böse?« sogleich die moralische: »und welchen Wert haben sie selbst? Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen? Sind sie ein Zeichen von Notstand, von Verarmung, von Entartung des Lebens? Oder umgekehrt, verrät sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des Lebens, sein Mut, seine Zuversicht, seine Zukunft?« Als Maßstab gilt hier ebenso die allgemeine Idee der Menschheit wie bei Kant. Freilich hat Nietzsche in einer Periode, in der die Bedingungen für eine gedeihlichere Form ihrer Organisation schon deutlich sichtbar waren, sehr verkehrte Mittel zu ihrer Befreiung empfohlen; seine Forderung an die gegenwärtige Menschheit, sie müsse »ihr Ziel über sich hinauslegen – aber nicht in eine falsche Welt, sondern in ihre eigene Fortsetzung«[30], trifft ihn selbst; denn seine praktischen Vorschläge beruhen alle auf einer falschen Extrapolation. Aus seiner psychologischen Erforschung der Individuen, die unter dem natürlichen Gesetz ihres persönlichen Interesses handeln, hat er geschlossen, daß die allgemeine Erfüllung dessen, wonach sie streben, nämlich Sicherheit und Glück, eine Gesellschaft von Spießbürgern, die Welt der »letzten« Menschen erzeugen müßte. Er erkannte nicht, daß die ihm verhaßten Eigenschaften in der Gegenwart gerade aus dem Mangel an günstigen Bedingungen für die Allgemeinheit hervorgehen. Mit der von ihm gefürchteten Ausbreitung der Vernunft, mit ihrer Anwendung auf die gesamten Verhältnisse der Gesellschaft müssen jene Eigenschaften, die in Wahrheit auf der Zentrierung aller Instinkte um den privaten Vorteil beruhen, umschlagen und die Vorstellungen, selbst die Triebe anders werden. Nietzsches Unkenntnis der Dialektik läßt ihn den gleichen »Mangel der Ge-

[30] Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Band XIV, S. 124.

rechtigkeit« wie Kant voraussehen. »Wäre sie so, wie wir wünschen, so würde alle Moralität sich in Eigennutz verwandeln.«[31] Aber wirklich verwandelte sich zugleich der Eigennutz in Moralität, oder vielmehr beide gingen in einer neuen, dem vernünftigeren Zustand entsprechenden Form des menschlichen Interesses auf. Nietzsches Geschichtstheorie geht fehl; er legt das Ziel, wenn auch nicht in eine jenseitige, so doch in eine verkehrte Welt, weil er die Bewegung der gegenwärtigen aus Unkenntnis der ökonomischen Gesetze mißversteht. Seine eigene Moral enthält jedoch dieselben Elemente wie die von ihm bekämpfte. Er wütet gegen sich selbst.

Auch nach Bergson enthält die Moral den Gedanken an den Fortschritt der Menschheit. »... de la société réelle dont nous sommes nous nous transportons par la pensée à la société idéale, vers elle monte notre hommage quand nous nous inclinons devant la dignité humaine en nous, quand nous déclarons agir par respect de nous-mêmes.«[32] Die Moral hat nach ihm zwei Seiten: eine »natürliche«, die aus der Anpassung der Gesellschaft an ihre Lebensbedingungen hervorgeht – sie besteht in den zu Gewohnheiten verfestigten, sozial zweckmäßigen Reaktionen, welche den Mitgliedern von primitiven Stämmen und von zivilisierten Nationen ähnlich zu eigen sind wie den Exemplaren tierischer Verbände –, und eine in Wahrheit menschliche Seite, den »élan d'amour«. Er enthält in sich »le sentiment d'un progrès«[33] und geht nicht mehr bloß auf die Erhaltung und Sicherung des partikularen Verbands, zu dem das Individuum zufällig gehört, sondern auf die Menschheit. Der Unterschied beider Seiten, deren eine als »pression sociale« und deren andere als »marche en avant« erscheint, ist kein anderer als der zwischen dem natürlichen Gesetz und der Achtung vor der Humanität bei Kant. Der Blick Bergsons reicht heute noch tief genug, um den Unterschied von öffentlich geachtetem Gefühl und nach vorwärts weisender Moral zu treffen. Die »tendances innées et fondamentales de l'homme actuel«[34] gehen auf Familie, Interessenverband, Nation, sie schließen die mögliche Feindschaft von

[31] Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, Akademie-Ausgabe, Band XVIII, S. 454.
[32] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, S. 66.
[33] Ibid., S. 48.
[34] Ibid., S. 54.

Gruppe zu Gruppe notwendig ein. Zu dieser zweckvollen Liebe gehört der Haß, keineswegs zur Solidarität des nach vorwärts gerichteten moralischen Gefühls. »C'est qu'entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert.«[35] Ebenso wie Nietzsche verliert freilich Bergson bei der Frage, wie die von der wahren Moral vorgezeichnete ideale Gesellschaft zu verwirklichen sei, welche gegenwärtigen Mächte ihr entgegenarbeiten und wer sie verkündet und sich für sie einsetzt, die Schärfe seines Blicks. Er wiederholt hier die Theorie der Heroen, »dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice«[36]. Nach altem Aberglauben sollen sie nur einzeln und zu Beginn langer Zeiträume aufstehen, sie seien äußerst selten. In der Gewißheit ihrer Seltenheit vergißt Bergson allerdings zu fragen, ob heute dieser Helden der »société idéale« nicht am Ende viele existierten und im Kampfe stünden, ohne daß die Philosophen von ihnen eine andere Kenntnis nähmen als jene, die der »geschlossenen Seele« eigentümlich ist. In diesem Vergessen, in der Gleichgültigkeit gegenüber den irdischen Kämpfen um jene Gesellschaft, die in der Moral gedanklich vorweggenommen wird, in der mangelnden Verbindung mit den nach vorwärts treibenden Kräften liegt das Stück Unmoral, wie es gegenwärtig auch in der ernst zu nehmenden Philosophie zu entdecken ist.

Der Materialismus sieht in der Moral eine Lebensäußerung bestimmter Menschen und versucht, sie aus den Bedingungen ihres Entstehens und Vergehens zu begreifen, nicht um der Wahrheit an sich willen, sondern im Zusammenhang mit bestimmten geschichtlichen Antrieben. Er versteht sich selbst als die theoretische Seite der Anstrengungen, das vorhandene Elend abzuschaffen. Die Züge, die er an dem historischen Phänomen der Moral bezeichnet, treten nur unter der Voraussetzung eines bestimmten praktischen Interesses hervor. Der Materialismus vermutet hinter der Moral keine überhistorische Instanz. Die Angst, welche moralische Vorschriften – seien sie auch noch so sehr spiritualisiert – von ihrer Abkunft aus religiöser Autorität her noch mit sich führen, ist ihm fremd. Die Folgen aller menschlichen Handlungen verlaufen aus-

[35] Ibid.
[36] Ibid., S. 98.

schließlich in der raum-zeitlichen Welt. Soweit sie in dieser nicht auf ihren Urheber zurückwirken, hat er nichts von ihnen zu fürchten. Selbst der Glanz, mit dem die Philosophen wie die öffentliche Meinung überhaupt das »ethische« Handeln umkleiden, alle Argumente, durch die sie es empfehlen, halten vor der Vernunft nicht stand. Die moderne »Wertforschung« von Scheler und Hartmann hat mit der Ansicht, man könne das »Feld der eigentlichen Werte«[37] ähnlich wie ein anderes Sachgebiet erforschen, nur eine andere Methode zur Lösung einer unmöglichen Aufgabe einschlagen: der Begründung von Handlungsweisen aus bloßer Philosophie. Die Behauptung einer Wissenschaft von »Struktur und Ordnung des Wertreiches« stellt notwendig den Versuch einer solchen Verkündigung von Geboten dar. Denn auch wenn dieses Wissen als »noch ganz im Stadium des Suchens und Tastens steckendes«[38] bezeichnet wird, so haftet doch an allen Werten, die der Ethiker aufzuweisen strebt, ein »Sollensmoment«[39], das sich in bestimmten Fällen »in das Tunsollen des Subjekts«[40] umsetzt. Trotz der Erklärung, daß die Entscheidung stets im Gewissen des Subjekts liege, trotz der Allgemeinheit, die ja zum Wesen der philosophischen Morallehre hinzugehört, wird behauptet, daß Rangunterschiede bestünden, denen das Verhalten gemäß sein soll: »So ist z. B. Nächstenliebe im Wertcharakter höher als Gerechtigkeit, Fernstenliebe höher als Nächstenliebe, persönliche Liebe aber (wie es scheint) höher als beide. Ebenso steht Tapferkeit höher als Beherrschung, Glaube und Treue höher als Tapferkeit, schenkende Tugend und Persönlichkeit wiederum höher als diese.«[41] Solche Behauptungen, deren Inhalt übrigens infolge der seit Kant stark rückschrittlich gewordenen Funktion der Philosophie nur sehr weitläufig mit dem moralischen Gefühl zusammenhängt, haben Gebotscharakter wie der kategorische Imperativ. Sie sind der mystifizierte Ausdruck von seelischen Tatbeständen, in denen freilich »pression sociale« und »élan d'amour« eine schwer zu analysierende Verbindung eingegangen sind. Es gibt kein ewiges Wert-

[37] Nicolai Hartmann, *Ethik*, ibid., S. 43.
[38] Ibid., S. 227.
[39] Ibid., S. 154.
[40] Ibid., S. 163.
[41] Ibid., S. 497.

reich. Bedürfnisse und Wünsche, Interessen und Leidenschaften der Menschen ändern sich im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Prozeß. Psychologie und andere Hilfswissenschaften der Geschichte haben sich zur Erklärung der jeweils anerkannten Werte und ihres Wandels zu vereinigen.

Verbindliche moralische Gebote bestehen nicht. Der Materialismus findet keine die Menschen transzendierende Instanz, die zwischen Hilfsbereitschaft und Profitgier, Güte und Grausamkeit, Habgier und Selbsthingabe unterschiede. Auch die Logik bleibt stumm, sie erkennt der moralischen Gesinnung keinen Vorrang zu. Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits auf irdische Klugheit zu begründen – selbst Kant hat, wie die erörterten Beispiele beweisen, dieser Neigung nicht immer widerstanden –, beruhen auf harmonistischen Illusionen. Vorerst fallen sie und die Klugheit in den meisten Fällen auseinander. Sie ist keiner Begründung fähig – weder durch Intuition noch durch Argumente. Vielmehr stellt sie eine psychische Verfassung dar. Diese zu beschreiben, in ihren persönlichen Bedingungen und Mechanismen der Fortpflanzung von einer Generation zur anderen verständlich zu machen, ist Sache der Psychologie. Kennzeichnend für das moralische Gefühl ist ein Interesse, das vom »natürlichen Gesetz« abweicht und nichts mit privater Aneignung und mit Besitz zu tun hat. In der Gegenwart werden fast alle menschlichen Regungen, sei es durch dieses Gesetz, sei es durch bloße Konvention bestimmt. Aus den Definitionen der bürgerlichen Denker geht hervor, daß selbst die Liebe in dieser Periode unter der Kategorie des Eigentums steht. »Videmus ... quod ille, qui amat necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere et conservare«, sagt Spinoza[42]. Als »Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften« beschreibt Kant die Ehe[43] und spricht von der »Gleichheit des Besitzes« der Gatten nicht bloß an dinglichen Gütern, sondern auch »der Personen, die einander wechselseitig besitzen«[44]. Auch soweit die modernen Darstellungen nicht ganz

[42] Spinoza, *Ethica*, Pars III, Propos. XIII, Schol.
[43] Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 24, Akademie-Ausgabe, Band VI, S. 277.
[44] Ibid., § 26, S. 278.

ideologisch geworden sind, enthalten sie ähnliche Definitionen. Nach Freud besteht das Sexualziel des infantilen Triebs, in dem nach seiner Lehre auch die wesentlichen Züge des Triebs der Erwachsenen schon zu entdecken sind, darin, »die Befriedigung durch die geeignete Reizung der ... erogenen Zonen hervorzurufen«[45]. Die geliebte Person erscheint danach hauptsächlich als das Mittel, jene Reizung auszuüben. Freuds Theorie mutet in dieser Hinsicht wie eine nähere Ausführung zu Kants Definition der Ehe an.

Von dieser Art Liebe ist das moralische Gefühl verschieden, und Kant hat recht, wenn er es nicht bloß vom Egoismus, sondern auch von jeder solchen »Neigung« unterscheidet. Durch seine Lehre, daß im Gegensatz zu dem, was in der bürgerlichen Welt die Regel ist, der Mensch in der Moral nicht bloß ein Mittel, sondern stets zugleich der Zweck sei, bezeichnet er den psychischen Tatbestand. Das moralische Gefühl hat etwas mit Liebe zu tun; denn »im Zweck liegt die Liebe, die Verehrung, das Vollkommen-sehn, die Sehnsucht«[46]. Aber diese Liebe betrifft nicht die Person als ökonomisches Subjekt oder als einen Posten im Vermögensstand des Liebenden, sondern als das mögliche Mitglied einer glücklichen Menschheit. Sie geht nicht auf Funktion und Ansehen eines bestimmten Individuums im bürgerlichen Leben, sondern auf seine Bedürftigkeit und Kräfte, welche in die Zukunft weisen. Ohne daß die Richtung auf ein künftiges glückliches Leben aller Menschen, die sich freilich nicht auf Grund einer Offenbarung, sondern aus der Not der Gegenwart ergibt, in die Beschreibung dieser Liebe aufgenommen wird, läßt sie sich keinesfalls bestimmen. Allen, sofern sie überhaupt Menschen sind, wünscht sie die freie Entfaltung ihrer fruchtbaren Kräfte. Es scheint ihr, als hätten die lebenden Wesen einen Anspruch auf Glück, und sie fragt nicht im geringsten nach einer Rechtfertigung oder Begründung dafür. Strenge steht zu ihr ursprünglich im Widerspruch, auch wenn es psychische Prozesse geben mag, die beide Momente an sich tragen. In der bürgerlichen Gesellschaft stand Erziehung zur strengen Moral öfter im Dienste des natürlichen Gesetzes als unter dem Zeichen

[45] Sigmund Freud, ›Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie‹, in: *Gesammelte Werke*, Band v, Frankfurt am Main [3]1961, S. 85.
[46] Nietzsche, ibid., S. 108.

der Befreiung von ihm. Nicht der Stock des Korporals, sondern der Schluß der Neunten Symphonie ist ein Ausdruck des moralischen Gefühls.

Dieses betätigt sich heute in doppelter Gestalt. Zuerst als Mitleid. Während in der Periode Kants die durch private Aneignung vermittelte gesellschaftliche Produktion fortschrittlich war, bedeutet sie heute Fesselung von Kraft und ihren Mißbrauch zu Zwecken der Zerstörung. Der im Weltmaßstab sich austragende Kampf der großen ökonomischen Machtgruppen wird unter Verkümmerung guter menschlicher Anlagen, unter Aufbietung von Lüge im Inneren und Äußeren und unter Entwicklung eines unermeßlichen Hasses geführt. Die Menschheit ist in der bürgerlichen Periode so reich geworden, gebietet über so große natürliche und menschliche Hilfskräfte, daß sie geeinigt unter würdigen Zielsetzungen existieren könnte. Die Notwendigkeit, diesen allenthalben durchscheinenden Tatbestand zu verhüllen, bedingt eine Sphäre der Heuchelei, die sich nicht nur auf die internationalen Beziehungen erstreckt, sondern auch in die privatesten eindringt, eine Minderung kultureller Bestrebungen einschließlich der Wissenschaft, eine Verrohung des persönlichen und öffentlichen Lebens, so daß sich zum materiellen noch das geistige Elend gesellt. Nie stand die Armut der Menschen in schreienderem Gegensatz zu ihrem möglichen Reichtum als gegenwärtig, nie waren alle Kräfte grausamer gefesselt als in diesen Generationen, wo die Kinder hungern und die Hände der Väter Bomben drehen. Die Welt scheint einem Unheil zuzutreiben oder sich vielmehr schon in ihm zu befinden, das innerhalb der uns vertrauten Geschichte nur mit dem Untergang der Antike verglichen werden kann. Die Sinnlosigkeit des Einzelschicksals, die durch den Mangel an Vernunft, durch die bloße Natürlichkeit des Produktionsprozesses schon früher bedingt war, hat sich in der gegenwärtigen Phase zum eindringlichsten Kennmal des Daseins gesteigert. Wer Glück hat, könnte seinem inneren Wert nach auch am Platz des Unglücklichsten stehen und umgekehrt. Jeder ist dem blinden Zufall preisgegeben. Der Ablauf seines Daseins steht in keinem Verhältnis zu seinen inneren Möglichkeiten, seine Rolle in der gegenwärtigen Gesellschaft hat meist keine Beziehung zu dem, was er in einer vernünftigen leisten könnte. Das Verhalten des moralisch Handelnden zu ihm vermag

sich daher nicht nach seiner Würdigkeit zu richten; wie weit Gesinnungen und Taten wirklich verdienstvoll sind, stellt sich in der chaotischen Gegenwart nicht heraus, »die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns . . ., selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen«[47]. Wir sehen die Menschen nicht als Subjekte ihres Schicksals, sondern als Objekte eines blinden Naturgeschehens, und die Antwort des moralischen Gefühls darauf ist Mitleid.

Daß Kant das Mitleid auf dem Grund des moralischen Gefühls nicht sah, ist aus der geschichtlichen Lage zu erklären. Er durfte vom ungebrochenen Fortschritt des freien Wettbewerbs die Steigerung des allgemeinen Glücks erwarten; denn er erblickte die Welt unter der Herrschaft dieses Prinzips im Aufstieg. Trotzdem war auch zu seiner Zeit das Mitleid nicht von der Moral zu trennen. Soweit Individuum und Ganzes nicht wirklich eins geworden sind, soweit nicht der leichte Tod des von der Angst befreiten Einzelnen ihm selbst als Äußerliches gilt, weil er seine wesentlichen Zwecke mit Recht bei der Allgemeinheit aufgehoben weiß, solange also die Moral noch einen Existenzgrund hat, wohnt ihr das Mitleid ein. Ja, es mag sie überdauern; denn die Moral gehört zu der bestimmten Form der menschlichen Beziehungen, welche diese auf Grund der Wirtschaftsweise des bürgerlichen Zeitalters angenommen haben. Mit der Veränderung dieser Beziehungen durch ihre vernünftige Regelung tritt sie zum mindesten in den Hintergrund. Die Menschen mögen dann gemeinsam ihre eigenen Schmerzen und Krankheiten bekämpfen – es ist nicht abzusehen, was die von den gegenwärtigen gesellschaftlichen Fesseln befreite Medizin zustande bringen wird –, in der Natur aber herrscht weiter das Leiden und der Tod. Die Solidarität der Menschen ist jedoch ein Teil der Solidarität des Lebens überhaupt. Der Fortschritt in der Verwirklichung jener wird auch den Sinn für diese stärken. Die Tiere bedürfen des Menschen. Es ist die Ehre der Schopenhauerschen Philosophie, daß sie die Einheit von uns und ihnen ganz ins Licht gerückt hat. Die größeren Gaben des Menschen, vor allem die Vernunft, heben die Gemeinschaft, die er mit den Tieren fühlt, durchaus nicht auf. Die Züge des Menschen haben zwar eine be-

[47] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 579, Fußnote.

sondere Prägung, aber die Verwandtschaft seines Glücks und Elends mit dem Leben der Tiere ist offenbar.
Die andere Gestalt, in welcher heute die Moral einen angemessenen Ausdruck findet, ist die Politik. Ihr richtiges Ziel ist von den großen Moralphilosophen als Glück der Allgemeinheit immer wieder bezeichnet worden. Über die Struktur der künftigen Gesellschaft hat sich Kant selbst freilich täuschen müssen, weil er die Form der gegenwärtigen für ewig hielt. Erst die materialistische Kritik der politischen Ökonomie hat ergeben, daß die Verwirklichung des Ideals, mit dem die gegenwärtige Gesellschaft ins Leben getreten ist, eben die Vereinigung von besonderem und allgemeinem Interesse, nur dadurch erfolgen kann, daß ihre eigenen Bedingungen aufgehoben werden. Heute wird behauptet, die bürgerlichen Ideen Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit hätten sich als schlecht erwiesen; aber nicht die Ideen des Bürgertums, sondern Zustände, die ihnen nicht entsprechen, haben ihre Unhaltbarkeit gezeigt. Die Losungen der Aufklärung und der Französischen Revolution haben mehr denn je ihre Gültigkeit. Gerade in dem Nachweis, daß sie ihre Aktualität bewahrt und nicht auf Grund der Wirklichkeit verloren haben, besteht die dialektische Kritik an der Welt, die sich unter ihrem Mantel verbirgt. Diese Ideen sind nichts anderes als die einzelnen Züge der vernünftigen Gesellschaft, wie sie in der Moral als notwendiger Zielrichtung vorweggenommen ist. Eine ihr entsprechende Politik hat darum diese Forderungen nicht zu verlassen, sondern zu verwirklichen – freilich nicht, indem sie zeitbedingte Definitionen utopistisch festhält, sondern gemäß ihrem Sinn. Der Inhalt der Ideen ist nicht ewig, sondern dem geschichtlichen Wandel unterworfen, nicht etwa weil der »Geist« aus sich selbst heraus willkürlich das Identitätsprinzip verletzte, sondern weil die menschlichen Impulse, die nach Besserem verlangen, je nach dem geschichtlichen Material, an dem sie sich betätigen, eine andere Gestalt annehmen. Die Einheit solcher Begriffe ergibt sich weniger aus der Konstanz ihrer Elemente als aus der geschichtlichen Entwicklung der Lage derer, für die ihre Verwirklichung notwendig ist.
In der materialistischen Theorie kommt es nicht darauf an, Begriffe unverändert durchzuhalten, sondern das Los der Allgemeinheit zu verbessern. In dem Kampf darum haben die Ideen ihren

Inhalt verändert. Die Freiheit der Individuen bedeutet heute die Aufhebung ihrer ökonomischen Selbständigkeit in einem Plan. Die Voraussetzung der bisherigen Ideen von Gleichheit und Gerechtigkeit war die gegenwärtige Ungleichheit der ökonomischen und menschlichen Subjekte; sie muß in der geeinten Gesellschaft verschwinden: damit verlieren diese Ideen ihren Sinn. »Gleichheit besteht bloß im Gegensatz zu Ungleichheit, Gerechtigkeit zu Unrecht, sind also noch mit dem Gegensatz zur alten bisherigen Geschichte belastet, also mit der alten Gesellschaft selbst.«[48] Alle diese Begriffe empfingen bisher ihren bestimmten Inhalt aus den Verhältnissen der freien Wirtschaft, die mit der Zeit für alle günstig funktionieren sollte. Heute haben sie sich zur konkreten Vorstellung einer besseren Gesellschaft verwandelt, die aus der gegenwärtigen geboren wird, wenn die Menschen nicht vorher in Barbarei versinken.

Der Begriff der Gerechtigkeit, der als Losung im Kampf um die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft eine entscheidende Rolle spielt, ist älter als die Moral. Er ist so alt wie die Klassengesellschaft, das heißt wie die bekannte europäische Geschichte selbst. Als allgemeiner, im Diesseits zu verwirklichender Grundsatz wurde die Gerechtigkeit im Zusammenhang mit Freiheit und Gleichheit erst in der bürgerlichen Moral anerkannt; erst heute freilich sind die Hilfsmittel der Menschheit groß genug geworden, daß ihre angemessene Verwirklichung als unmittelbare geschichtliche Aufgabe gestellt ist. Das Ringen um ihre Erfüllung kennzeichnet unsere Epoche des Übergangs.

In der bisherigen Geschichte war jede Kulturarbeit nur infolge einer Spaltung in herrschende und beherrschte Gruppen möglich. Das Leid, das mit der stetigen Erneuerung des Lebens der Völker auf einer bestimmten Stufe, besonders aber mit jedem Fortschritt verbunden ist und gleichsam die Kosten darstellt, welche die Gesellschaft aufwendet, hat sich niemals gleichmäßig auf ihre Mitglieder verteilt. Der Grund liegt nicht, wie die edelmütigen Philosophen des 18. Jahrhunderts dachten, in der Habgier und Bosheit der Herrschenden, sondern in dem Mißverhältnis zwischen den Kräften und Bedürfnissen der Menschen. Der allgemeine Bil-

[48] Friedrich Engels, ›Vorarbeiten zum »Anti-Dühring«‹, in: *Marx-Engels-Archiv*, Band II, Frankfurt am Main 1927, S. 408.

dungsgrad der Gesamtgesellschaft einschließlich der Oberklasse bedingte in Anbetracht der vorhandenen Werkzeuge bis in die Gegenwart hinein die Abhängigkeit der Massen bei der Arbeit und damit im Leben überhaupt. Ihre Roheit entsprach der Unfähigkeit der Herrschenden, sie auf einen höheren Grad der Bildung zu heben, und beide Momente wurden mit der Härte der gesellschaftlichen Existenz, welche sich nur langsam veränderte, stets wieder erzeugt. Die geschichtliche Menschheit hatte bei Gefahr des Versinkens in das Chaos keine Wahl, das Herrschaftsverhältnis aufzugeben. Entstehen und Verbreitung der Kultur ist von dieser Spaltung nicht zu trennen. Abgesehen von den materiellen Gütern, die aus dem arbeitsteiligen Produktionsprozeß hervorgehen, verweisen die Erzeugnisse von Kunst und Wissenschaft, die verfeinerten Formen des Umgangs zwischen den Menschen, ihr Sinn für eine geistige Existenz auf den Ursprung aus einer Lasten und Genüsse ungleich verteilenden Gesellschaft.

Man hat oft versichert, die Klassenspaltung, die der bisherigen Geschichte ihr Gepräge verleiht, sei eine Fortsetzung der Ungleichheit in der Natur. Die Tiergattungen lassen sich in Verfolger und Verfolgte einteilen, so daß zwar manche zugleich beides, andere aber vornehmlich nur eines von beiden sind. Auch innerhalb der Gattungen gibt es räumlich getrennte Gruppen, die teils vom Glück gesegnet, teils von einer Reihe unbegreiflicher Schicksalsschläge verfolgt erscheinen. Schmerzen und Sterben der Individuen innerhalb der Gruppen und Gattungen sind wiederum ungleich verteilt und hängen von Umständen ab, die jedes sinnvollen Zusammenhangs mit dem Leben der Betroffenen entbehren. Die durch den Lebensprozeß der Gesellschaft fortwährend bedingte Ungleichheit ist derjenigen in der gesamten Natur verwandt. Im Leben der Menschheit durchdringen sich beide, indem die natürliche Verschiedenheit der äußeren Gestalt, der Begabung, ferner die Krankheiten und die näheren Umstände des Todes die gesellschaftliche Ungleichheit noch komplizieren. Freilich hängt auch der Grad, in dem diese natürlichen Unterschiede in der Gesellschaft wirksam sind, von der geschichtlichen Entwicklung ab; sie haben in den verschiedenen Etagen des jeweiligen Gesellschaftsbaus verschiedene Folgen: Das Auftreten derselben Krankheit kann für Angehörige sozial verschiedener Kreise ganz Verschiede-

nes bedeuten. Dem schlecht begabten reichen Kind geben Rücksicht, pädagogische Kunst und eine Reihe von Befriedigungen Gelegenheit, die Anlagen zu entfalten, die noch vorhanden sind, während das zurückgebliebene Kind kleiner Leute im Daseinskampf geistig und körperlich zugrunde geht; seine Fehler werden durch das Leben gesteigert, die guten Ansätze ausgelöscht.

In dieser Geschichte der Menschheit, in der die Ungleichheit einen so grundlegenden Zug darstellt, hat sich aber, sei es als ihre andere Seite, sei es als ihre Wirkung, immer wieder eine bestimmte menschliche Reaktion bemerkbar gemacht. Zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten ist gefordert worden, die Ungleichheit abzuschaffen. Nicht bloß die beherrschten Schichten, sondern auch Überläufer aus den herrschenden haben sie für schlecht erklärt. Die herzustellende Gleichheit, deren Begriff sich nach materialistischer Ansicht mit dem Tauschverhältnis entwikkelt hat, ist auf die verschiedenste Weise verstanden worden; von dem einfachen Anspruch, daß jeder an den von der Gesellschaft hervorgebrachten Konsumgütern gleichen Anteil erhalte (etwa im Urchristentum), über den Vorschlag, daß jedem sein Maß entsprechend seiner Arbeit zugemessen werde (Proudhon), bis zum Gedanken, dem sensibelsten Individuum sollten am wenigsten Lasten zugemutet werden (Nietzsche), gibt es eine äußerst reichhaltige Reihe von Vorstellungen über den richtigen Zustand. Alle zielen daraufhin, daß das Glück, soweit es jedem Menschen im Verhältnis zu den anderen auf Grund seines Schicksals in der Gesellschaft möglich ist, nicht durch zufällige, willkürliche, ihm selbst äußerliche Faktoren bestimmt werde, mit andern Worten: daß die Ungleichheit in den Lebensbedingungen der Individuen wenigstens nur so groß sei, wie es auf der gegebenen Stufe unvermeidlich ist, will man die gesamtgesellschaftliche Versorgung mit Gütern aufrechterhalten. Das ist der allgemeine Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffs; nach ihm bedarf die jeweils herrschende soziale Ungleichheit rationaler Begründung. Sie hört auf, als gut zu gelten, und wird etwas, das überwunden werden soll.

Dieses Prinzip zum allgemeinen gemacht zu haben, ist eine Leistung der neueren Zeit. Es hat auch in ihr nicht an Verteidigern der Ungleichheit, an Lobrednern der Blindheit in Natur und Gesellschaft gefehlt. Aber wenn repräsentative Philosophen der ver-

gangenen Epochen wie Aristoteles und Thomas von Aquin die Unterschiede im Schicksal der Menschen als ewigen Wert verherrlicht hatten, so stellte die Aufklärung, freilich im Anschluß an alte humanistische Lehren, die Ungleichheit als ein abzuschaffendes Übel dar, und in der Französischen Revolution wurde die Gleichheit zu einem Prinzip der Verfassung erhoben. Diese Anerkennung war nicht bloße Eingebung oder, um mit Bergson zu reden, der Einbruch der offenen Moral in den Kreis der geschlossenen, sondern sie gehörte in jener Epoche zur Anpassung der Gesamtgesellschaft an die sich verändernden Lebensbedingungen, welche diese kraft der ihr einwohnenden Dynamik wie jedes Lebewesen sowohl kontinuierlich als auch sprunghaft vollzieht. Die Idee der Gleichheit »résulte logiquement des transformations réelles de nos sociétés«[49]. Mit der Idee der Gleichheit ist die der Freiheit notwendig gesetzt. Wenn kein Individuum ursprünglich unwürdiger ist als ein anderes, sich in der Wirklichkeit zu entfalten und zu befriedigen, so ist damit auch die Anwendung des Zwanges von einer Menschengruppe gegen die andere als Übel erklärt. Der Begriff der Gerechtigkeit ist ebensowenig von dem der Freiheit wie von dem der Gleichheit zu trennen.

Die Verkündigung der Gleichheit als Prinzip der Verfassung bildete von Anfang an für das Denken nicht bloß einen Fortschritt, sondern auch eine Gefahr. Indem sich in der neuen Gestaltung der Rechtsverhältnisse tatsächlich eine Aufhebung bestimmter, bei den gewachsenen Kräften der Menschen nicht mehr notwendiger, ja, hinderlicher Ungleichheiten vollzog, wurde dieser Schritt zugleich als Verwirklichung der Gleichheit überhaupt proklamiert. Es war unklar geworden, ob die gesellschaftliche Gleichheit der Menschen noch eine zu erfüllende Forderung oder schon eine Beschreibung der Wirklichkeit sei. Die Französische Revolution hat dem allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff nicht bloß zur theoretischen Anerkennung verholfen, sondern ihn auch zu ihrer Zeit weitgehend verwirklicht. Er beherrscht die Vorstellungen des 19. Jahrhunderts und ist als maßgebender Zug in das gesamte Denken, selbst schon in das Gefühl der europäischen und amerikanischen Welt übergegangen. Die Institutionen aber, die zur Zeit jener Revolu-

[49] Charles Bouglé, *Les idées égalitaires*, Paris 1925, S. 248.

tion das Prinzip angemessen verkörperten, die Gesamtverfassung der bürgerlichen Gesellschaft ist alt geworden. Die Gleichheit vor dem Gesetz hatte damals trotz Ungleichheit der Vermögen einen Fortschritt im Sinne der Gerechtigkeit bedeutet – sie ist heute wegen dieser Ungleichheit unzulänglich geworden. Die Freiheit der öffentlichen Rede war eine Waffe im Kampf für bessere Zustände – heute kommt sie vor allem den veralteten zugute. Die Unverletzlichkeit des Eigentums war ein Schutz der bürgerlichen Arbeit gegen den Zugriff der Behörden – heute hat sie zugleich Enteignung weiter bürgerlicher Schichten und Brachlegung des gesellschaftlichen Reichtums zur Folge.

Die Verbindung, welche die Ideen des Bürgertums seit dem Sieg der Französischen Revolution mit der herrschenden Macht eingegangen sind, verwirrt daher die Gedanken: diese vorwärtstreibenden Ideen werden ihren sinngemäßen Trägern, den progressiven Kräften der Gesellschaft entfremdet und entgegengesetzt. Gerade in der Gegenwart ist aber der Menschheit bei Gefahr des Untergangs die Verwirklichung aufgegeben. Heute könnte zum ersten Mal die Abschaffung der ökonomischen Ungleichheit, die in kurzer Zeit zu einer weitgehenden Aufhebung des Unterschieds von herrschenden und beherrschten Gruppen führen müßte, nicht nur keine Preisgabe der Kultur, sondern im Gegenteil ihre Rettung bedeuten. Während die ungleiche Machtverteilung in den früheren Epochen zu den Voraussetzungen der Kultur gehörte, ist sie heute zu ihrer Bedrohung geworden. Doch diejenigen Kräfte, welchen die schlechten gesellschaftlichen Verhältnisse zugute kommen, bedienen sich nun jener Ideen, um die mögliche Veränderung, die der Menschheit not tut, abzuwehren. Sie entreißen sie denen, die an ihrer Verwirklichung ein wahrhaftes Interesse haben. Daraus ergibt sich die besondere gegenwärtige Ratlosigkeit auf weltanschaulichem Gebiet. Die Bestimmungen der Gerechtigkeit, die heute in den Institutionen einer lediglich formalen Demokratie und in den Vorstellungen der in ihrem Geist erzogenen Menschen zum Ausdruck kommen, haben den klaren Zusammenhang mit ihrem Ursprung verloren – sonst richteten sie sich jetzt genau so gegen herrschende Mächte, welche die Entwicklung der Menschheit fesseln, wie zu der Zeit, als sie das Bürgertum selbst in produktivem Sinn verstand – nur daß die Veränderung heute einen

ungleich entscheidenderen Schritt bedeutete. Doch obgleich die Mächtigen selbst jahrhundertelang die Prinzipien einer guten Ordnung als heilig verkündet haben, sind sie sofort bereit, sie umzubiegen oder zu verraten, wo ihre sinnvolle Anwendung ihrem Interesse nicht mehr dient, sondern zuwiderläuft. Sie sind bereit alle Ideale, als deren Träger die Väter der bürgerlichen Revolution gekämpft und gearbeitet haben, über Bord zu werfen und aus der Erziehung zu entfernen, wenn die Menschen entwickelt und verzweifelt genug sind, um sie nicht mehr mechanisch auf die Konservierung von Institutionen, sondern dialektisch zur Verwirklichung einer besseren Welt zu gebrauchen. Bedürfnisse der Macht nach außen und innen bringen es mit sich, daß alles, was in der bürgerlichen Moral nach vorwärts weist, an vielen Orten erstickt oder absichtlich beseitigt wird. Die Zahl der Länder, in denen noch nicht alle Ideen, die auf Steigerung des Glücks der Individuen gehen, verpönt sind, verringert sich immer mehr; es zeigt sich, daß der Zeitraum, in dem die bürgerliche Welt Moral erzeugte, zu kurz gewesen ist, um der Allgemeinheit in Fleisch und Blut überzugehen. Nicht nur die weltliche Moral allein, sondern selbst was vom Christentum, der ihr vorausgehenden zivilisatorischen Macht, an Güte und Menschenliebe im Lauf der Generationen in die Seele eingedrungen war, sitzt so wenig tief, daß in einigen Jahrzehnten auch diese Kräfte verkümmern können. Das moralische Gefühl bei Regierungen, Völkern und vielen Wortführern der gebildeten Welt ist so schwach, daß es sich zwar bei Erdbeben und Grubenkatastrophen in Sammlungen ausdrückt, jedoch angesichts schreienden Unrechts, das um reiner Eigentumsinteressen willen, also im Sinne des »natürlichen Gesetzes« und unter Verhöhnung aller bürgerlichen Werte sich vollzieht, sehr leicht verstummt und vergißt.

Der Aufruf zur Moral ist machtloser denn je, aber es bedarf seiner auch nicht. Im Unterschied zum idealistischen Glauben an den »Ruf des Gewissens« als entscheidende Kraft in der Geschichte ist diese Hoffnung dem materialistischen Denken fremd. Weil es jedoch selbst zu den Bemühungen um eine bessere Gesellschaft gehört, weiß es auch sehr wohl, wo die nach vorwärts treibenden Elemente der Moral heute wirksam sind. Sie werden unter dem schweren Druck, der auf einem großen Teil der gegenwärtigen

Gesellschaft lastet, immer wieder als Wille zu vernünftigen, dem heutigen Entwicklungszustand angemessenen Verhältnissen erzeugt. Der Teil der Menschheit, der durch seine Lage notwendig auf diese Veränderung hingewiesen ist, enthält bereits Kräfte, denen es im Ernst auf die Verwirklichung der besseren Gesellschaft ankommt. Er ist auch psychologisch dazu vorbereitet; denn seine Rolle im Produktionsprozeß verweist ihn weniger auf die ohnehin aussichtslose Vermehrung von Eigentum als auf den Einsatz seiner Arbeitskraft. Das Entstehen von Charakteren, in denen die Eigentumsinstinkte nicht ausschlaggebend sind, wird unter diesen Bedingungen erleichtert. Wenn so das Erbe der Moral an neue Schichten übergeht, so weisen doch viele Proletarier selbst die bürgerlichen Züge unter der Herrschaft des natürlichen Gesetzes auf; ebenso bilden noch die Werke später bürgerlicher Schriftsteller wie die von Zola, Maupassant, Ibsen, Tolstoi wahre Zeugnisse moralischer Güte. Jedenfalls enthalten aber die gemeinsamen, von Erkenntnis geleiteten Anstrengungen jenes Teils der Menschheit zu seiner und ihrer Befreiung so viel echte Solidarität, so viel Unbekümmertheit um die private Existenz, so wenig Gedanken an Besitz und Eigentum, daß sich in ihnen schon das Lebensgefühl der künftigen Menschheit anzuzeigen scheint. Während das vermeintliche Gleichheitsbewußtsein in der bestehenden Gesellschaft im allgemeinen den Makel an sich hat, über die tatsächliche Ungleichheit in der Existenz der Menschen hinwegzusehen, und dadurch die Unwahrheit einschließt, stellen die auf Veränderung drängenden Kräfte die tatsächliche Ungleichheit in den Vordergrund. Zum gültigen Begriff der Gleichheit gehört das Wissen um seine Negativität: die heutigen Menschen sind nicht bloß den ökonomischen Vermögen, sondern auch ihren geistigen und moralischen Qualitäten nach verschieden. Ein bayrischer Bauer unterscheidet sich gründlich von einem Berliner Fabrikarbeiter. Aber die Gewißheit, daß die Unterschiede auf vergänglichen Bedingungen beruhen und daß vor allem die Ungleichheit an Macht und Glück, wie sie heute durch die Struktur der Gesellschaft sich befestigt hat, den fortgeschrittenen Produktivkräften nicht mehr entspricht, erzeugen eine Achtung vor den inneren Möglichkeiten des Menschen und dem, »was aus ihm gemacht werden kann« (Kant), ein Gefühl der Unabhängigkeit und Hilfsbereitschaft, an das die Poli-

tik, wenn es ihr um den Bau einer freien Gesellschaft zu tun ist, positiv anzuknüpfen hat.
Es gibt keine Verpflichtung zu dieser Politik, ebensowenig eine Verpflichtung zum Mitleid. Verpflichtungen weisen auf Gebote und Verträge zurück, und solche bestehen in diesem Fall nicht. Doch erkennt der Materialismus sowohl im Mitleid als auch in der nach vorwärts gerichteten Politik produktive Kräfte, die mit der bürgerlichen Moral geschichtlich zusammenhängen. Nicht bloß die ausdrücklichen Gebotsformen, sondern auch die Vorstellungen von Pflicht und metaphysischer Schuld, vor allem auch die Verlästerung der Lust und des Genusses üben nach ihm dagegen in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik hemmende Wirkungen aus. Die materialistische Theorie gewährt dem politisch Handelnden noch nicht einmal den Trost, daß er notwendig zum Ziele kommen müsse; sie ist keine Geschichtsmetaphysik, sondern das sich verändernde Bild der Welt, wie es im Zusammenhang mit dem praktischen Bemühen um ihre Verbesserung sich entwickelt. Die Erkenntnis von Tendenzen, welche in diesem Bild enthalten ist, gewährt keine eindeutige Voraussage für den geschichtlichen Verlauf. Auch wenn diejenigen recht hätten, welche meinen, daß die Theorie sich »nur« über das Tempo der Entwicklung und nicht über die Richtung täuschen könne – ein furchtbares »Nur«; denn es betrifft die Höllenqualen von Generationen –, könnte doch die bloß formal verstandene Zeit schließlich umschlagen und die Qualität des Inhalts betreffen, das heißt, die Menschheit könnte, nur weil der Kampf zu lange gedauert hat, auf frühere Stufen der Entwicklung zurückgeworfen werden. Doch es gäbe die bloße Gewißheit, daß jene Ordnung kommen müsse, allein auch nicht den leisesten Rechtsgrund dafür ab, aus dem sie zu bejahen oder zu beschleunigen wäre. Daß etwas auf der Welt Macht gewinnt, ist kein Grund, es zu verehren. Der uralte Mythos der Herrschenden, daß das, was Macht hat, auch gut sein müsse, ist durch die Lehre des Aristoteles von der Einheit zwischen Realität und Vollkommenheit in die abendländische Philosophie übergegangen, der Protestantismus hat ihn im Glauben an Gott als Herrn der Geschichte und Ordner der Welt bekräftigt, und in der europäischen und amerikanischen Gegenwart ist das gesamte menschliche Leben davon beherrscht. Die blinde Anbetung des Erfolgs bestimmt die

Menschen noch in der privatesten Lebensäußerung. Für den Materialisten bildet das Vorhandensein einer geschichtlichen Größe allein oder die Chancen, welche sie hat, noch keinerlei Empfehlung. Er fragt danach, in welchem Verhältnis diese Größe in einem gegebenen Zeitpunkt zu den von ihm bejahten Zielen stehe, und handelt je nach der konkreten Situation. Dieses Handeln steht bei den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen unter dem Unstern, daß sich Mitleid und Politik, die beiden Formen, in denen das moralische Gefühl heute seinen Ausdruck findet, nur selten in ein vernünftiges Verhältnis bringen lassen. Rücksicht auf die Menschen der Nähe und der Ferne, Hilfe für den Einzelnen und für die Menschheit widersprechen sich zumeist. Selbst die Besten verhärten sich an einer Stelle ihres Herzens.

Die Einsicht, daß die Moral nicht bewiesen werden kann und auch kein einzelner Wert rein theoretischer Begründung fähig ist, teilt der Materialismus mit idealistischen Strömungen der Philosophie. Aber sowohl Ableitung wie konkrete Anwendung des Prinzips in der Wissenschaft sind ganz verschieden. In der idealistischen Philosophie steht es mit ihrer Lehre vom absolut freien Subjekt in notwendigem Zusammenhang. Wie das Subjekt – wenigstens nach den späteren Vertretern – die Erkenntnis aus sich selbst erzeugen soll, wird auch die Wertsetzung als subjektiv betrachtet. Grundlos entspringt sie dem autonomen Geist, dem »intellectus«. Schon Nikolaus Cusanus lehrt: »Ohne die Kraft der Beurteilung und des Vergleichens hört jegliche Schätzung auf, und mit ihr müßte auch der Wert wegfallen. Hieraus ergibt sich die Köstlichkeit des Geistes, da ohne ihn alles Geschaffene ohne Wert gewesen wäre.«[50] Wenn auch das autonome Subjekt nach Cusanus die *Wesenheit* des Wertes nicht selbständig erzeugt, so entscheidet es doch frei darüber, wieviel jedem Ding davon zukommt. Es soll in dieser Schöpfertätigkeit Gott ähnlich, gleichsam selbst ein anderer Gott sein. Seit Cusanus ist diese Lehre in Wissenschaft und Philosophie bestimmend gewesen. Nach ihr sind die Wertunterschiede der Dinge gar keine sachlichen, der Gegenstand ist an sich selbst wertindifferent. Die Wissenschaft kann zwar die wertsetzenden menschlichen

[50] Nikolaus Cusanus, ›De ludo globi‹ II, S. 236 f., zitiert nach Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin 1927, S. 46.

Akte beschreiben, jedoch selbst darüber nicht entscheiden. In der modernen Methodenlehre wurde dieser Grundsatz als Forderung der Wertfreiheit formuliert. Für die Hauptrichtungen der idealistischen Philosophie mit Ausnahme der objektiven Werttheorien, die zumeist romantische, jedenfalls antidemokratische Tendenzen zeigen, ist die Ansicht Max Webers kennzeichnend, »daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen ... Ohne alle Frage sind nun jene Wertideen ›subjektiv‹«[51]. Dieser Lehre zufolge gilt daher in der idealistischen Philosophie und Wissenschaft jedes Werturteil als unerlaubt, ja, es wurde in den letzten Jahrzehnten den Geistes- oder Kulturwissenschaften immer mehr zur Pflicht gemacht, das Material nicht im Zusammenhang mit großen gesellschaftlichen Zielen aufzunehmen und zu entwickeln, sondern »theoriefreie« Tatsachen festzustellen und zu klassifizieren. Die Anwendung der früheren Zielsetzungen des Bürgertums, vor allem des größten Glücks der Allgemeinheit, auf die Probleme jener Wissenschaften hätte notwendig in steigendem Maß zu Konflikten führen müssen. In den ursprünglichen Werken des Bürgertums sind jene Gesichtspunkte noch durchaus maßgeblich; selbst die Schöpfer des Positivismus haben sich im Gegensatz zu manchem späteren Schüler gegen die neutralistische Entartung der Wissenschaft gewehrt. »Die ›spécialité dispersive‹ des jetzigen Geschlechts der Gelehrten«, schreibt John Stuart Mill in seinem Werk über Auguste Comte, »die ungleich ihren Vorgängern einen tatsächlichen Widerwillen gegen umfassende Ansichten hegen und die Interessen der Menschheit jenseits der engen Grenzen ihres Berufs weder kennen noch beobachten, behandelt Herr Comte als eines der großen und wachsenden Übel unserer Zeit und erblickt darin das Haupthindernis der moralischen und intellektuellen Wiedergeburt. Der Kampf dagegen ist eines der Hauptziele, denen er die Kräfte der Gesellschaft dienstbar machen möchte.«[52] Solche Stimmen sind gerade unter den fortschrittlichen

[51] Max Weber, ›Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis‹, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 180 und 183.
[52] John Stuart Mill, *Gesammelte Werke*, übersetzt von Gomperz, Band IX, Leipzig 1874, S. 67.

Gelehrten unserer Tage sehr selten geworden; sie müssen froh sein, ihre Arbeit gegen die steigende Übermacht jener zu verteidigen, welche die Wissenschaft ohne Achtung vor Strenge und Lauterkeit durch Unterstellung unter fragwürdig gewordene Ziele hinter den erreichten Stand zurückführen und zur Sklavin der jeweils herrschenden Macht erniedrigen möchten. Jene Gelehrten leisten dadurch, daß sie die Wissenschaft und den Sinn für die Wahrheit vor der gegenwärtig eindringenden Barbarei zu bewahren suchen, der Zivilisation einen ähnlichen Dienst wie die Stätten, in welchen heute noch die echten bürgerlichen Moralbegriffe für das öffentliche Bewußtsein durch die Erziehung in Ansehen gehalten werden[53].

Der Materialismus erkennt die unbedingte Achtung vor der Wahrheit als notwendige, wenn auch nicht als hinreichende Bedingung wirklicher Wissenschaft. Er weiß, daß aus der gesellschaftlichen und persönlichen Lage stammende Interessen, gleichviel ob sie der Urheber der Wissenschaft jeweils kennt oder nicht, die Forschung mitbestimmen. Nicht bloß bei der Wahl der Objekte, sondern auch in der Richtung der Aufmerksamkeit und Abstraktion wirken im kleinen und großen historische Faktoren. Das Ergebnis entspringt jeweils einem bestimmten Zueinander von forschenden Menschen und Gegenständen. Aber im Gegensatz zur idealistischen Philosophie führt der Materialismus die auf der Subjektseite wirksamen Interessen und Zielsetzungen keineswegs auf die unabhängige Schöpfertätigkeit dieses Subjekts, auf seinen freien Willen zurück, vielmehr werden sie selbst als Ergebnisse einer Entwicklung angesehen, an der subjektive und objektive Momente beteiligt sind. Auch der Tauschwert in der Wirtschaft beruht nicht auf freier Schätzung, sondern ergibt sich aus dem Lebensprozeß der Gesellschaft, in dem die Gebrauchswerte mitbestimmend sind. Der undialektische Begriff des freien Subjekts ist dem Materialismus fremd. Er ist sich auch seiner eigenen Bedingtheit wohl bewußt. Sie ist, abgesehen von den persönlichen Nuancen, in der Verbindung mit jenen Kräften zu suchen, die darauf gehen, die oben dargelegten Ziele zu verwirklichen. Weil die materialistische Wissen-

[53] Cf. etwa die von Edmond Claparède geführte Diskussion in der Sitzung der Société française de Philosophie vom 12. 3. 1932 (cf. das Bulletin dieser Gesellschaft, Juli/September 1932, erschienen bei Armand Colin in Paris).

schaft von diesen Zielen nirgends absieht, trägt sie nicht den Charakter scheinbarer Unparteilichkeit, sondern ist bewußt akzentuiert. Ihr kommt es nicht so sehr auf Originalität als darauf an, die theoretische Erfahrung weiterzuführen, die auf diesem Wege schon gemacht ist.

Dadurch, daß er der Theorie im Gegensatz zur bloßen Faktensammlung entscheidende Bedeutung zuerkennt, ist der Materialismus vom gegenwärtigen Positivismus getrennt, freilich nicht von der konkreten Forschung, die häufig zu den gleichen Erkenntnissen wie er selbst gelangt. Manche ihrer Vertreter haben das Verhältnis von Moral und Praxis zur Theorie im Umgang mit den gesellschaftlichen Problemen gut erfaßt. »Loin que la pratique se déduise de la théorie, c'est la théorie qui, jusqu'à présent, est une sorte de projection abstraite de la morale pratiquée dans une société donnée, à une époque donnée.«[54] Theorie ist ein Zusammenhang von Erkenntnissen, der aus einer bestimmten Praxis, aus bestimmten Zielsetzungen herrührt. Wer die Welt unter einheitlichem Gesichtspunkt betrachtet, dem zeigt sie auch ein einheitliches Bild, das sich freilich in der Zeit, der die handelnden und erkennenden Menschen unterworfen sind, verändert. Die Praxis organisiert schon das Material, das jeder zur Kenntnis nimmt, und die Forderung, theoriefreie Tatsachen festzustellen, ist falsch, wenn sie besagen soll, daß in den objektiven Gegebenheiten nicht schon subjektive Momente wirksam seien. Produktiv gefaßt kann sie nur heißen, daß die Beschreibung wahrhaftig sei. Die erkenntnismäßige Gesamtstruktur, von welcher aus jede Beschreibung ihren Sinn erhält und der sie wieder dienen soll, die Theorie gehört selbst mit zu den Bestrebungen der Menschen, die sie machen. Diese können entweder aus privaten Schrullen, aus den Belangen rückwärts gewandter Mächte oder aus den Bedürfnissen der werdenden Menschheit hervorgehen.

[54] Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, 9. Auflage, Paris 1927, S. 98.

Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften[1]

(1933)

Daß die Frage nach der soziologischen Voraussicht (prévision) dieser Aussprache zugrunde gelegt wurde, ist schon deshalb ein guter Gedanke, weil sich in ihr besonders deutlich offenbart, daß auch die Soziologie an der allgemeinen kulturellen Krisis teilnimmt. Die Möglichkeit der Voraussicht ist der Prüfstein für jede Wissenschaft vom Wirklichen. Die Ansicht, daß in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation so große Energien, wie sie der Soziologie zugewandt werden, einem Unternehmen zugute kämen, das grundsätzlich nur die Vergangenheit verstandesmäßig zu ordnen, aber nicht die Zukunft zu gestalten helfen könnte, müßte notwendig einem sehr absprechenden Urteil über diese ganzen wissenschaftlichen Bemühungen gleichkommen.
Wenn mich meine Aufmerksamkeit nicht im Stich gelassen hat, wird auch in den vorgelegten Thesen die grundsätzliche Möglichkeit von Vorhersagen nicht bestritten, ja, eine ganze Reihe von Teilnehmern dieses Kongresses hat konkrete Phänomene bezeichnet, im Hinblick auf welche ihrer Meinung nach Voraussagen mit ziemlich hohem Wahrscheinlichkeitsgrad gemacht werden können. Trotzdem will es mir scheinen, daß die vorherrschende Auffassung mehr durch eine skeptische Zurückhaltung als durch jenes Selbstvertrauen, das die neuere Wissenschaft in ihren Anfängen beseelt hat, gekennzeichnet ist; es wird auch in den meisten positiven Antworten größeres Gewicht auf die Einschränkungen von Tragweite und Sicherheitsgrad der prévision gelegt als auf ihre Zuverlässigkeit.
Diese Vorsicht läßt sich aus den Erfahrungen, welche die Soziologie einschließlich der Nationalökonomie in den letzten Jahrzehnten und besonders in den letzten Jahren gemacht hat, leicht verstehen: in vielen Fällen, in denen die mit großem Scharfsinn aufgerichteten systematischen Kategoriengehäuse der modernen

[1] Erweiterte Wiedergabe eines Diskussionsbeitrages auf dem XI. Internationalen Soziologenkongreß in Genf, Oktober 1933.

Systeme gelegentlich unmittelbar auf die sich entwickelnde Realität bezogen wurden, hat es sich gezeigt, daß die Soziologen und Nationalökonomen an diesem Punkt vor dem allgemeinen Bewußtsein kaum etwas voraus hatten. Häufig ist sogar das Gegenteil eingetreten: Menschengruppen, welche ihre Ansichten auf ein ganz anderes Fundament gründeten als das der heute vorherrschenden Soziologie und Nationalökonomie, meist sogar in schroffem Gegensatz zu ihm standen, wurden mit ihren Urteilen gerechtfertigt, während die Fachleute versagten. Kein Wunder, daß heute bei vielen unter ihnen die Neigung besteht, die Möglichkeit von Aussagen über die Zukunft eher vorsichtig einzuschränken, als sich zu bestimmten Theorien zu bekennen.

Demgegenüber möchte ich hier betonen, daß auch heute noch das Ziel der Wissenschaft die Erkenntnis von Prozessen ist, zu denen die Dimension der Zukunft notwendig hinzugehört. Gerade bei der angedeuteten Stimmung mag es nicht ganz nutzlos sein, das Positive gegenüber den skeptischen Bedenken deutlich herauszustellen. Es wird sich dabei zeigen, daß die prévision keine Ausnahme von den meisten logischen und wissenschaftstheoretischen Kategorien bildet: ihr Charakter, der Sinn ihrer Anwendung, ihre Möglichkeiten, der zu erreichende Wahrscheinlichkeitsgrad hängen nicht bloß von der Klugheit und Tüchtigkeit der Soziologen, sondern ebensosehr von der Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Epoche ab. Eine ungeschichtliche Behandlung des Problems der Vorhersage setzte ein statisches Verhältnis zwischen der Wissenschaft und ihrem Gegenstand, in diesem Fall zwischen soziologischer Theorie und gesellschaftlichen Vorgängen voraus. Diese Ansicht ist aber in der zeitgenössischen Philosophie längst überwunden; die Philosophie hat sogar die allgemeinere Lehre von dem ungeschichtlichen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt verworfen und erkannt, daß diese beiden Pole des Erkenntnisaktes in ihren dynamischen Verhältnissen selbst in den geschichtlichen Prozeß miteinbezogen sind. Die jeweils mögliche Bestimmung der Zukunft, welche, ich wiederhole es, durchaus zu den Absichten einer wissenschaftlichen Theorie der Gesellschaft gehört, hängt demnach von der Entwicklung der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse ab.

Um dies in wenigen Worten zu erörtern, gehe ich von der Unter-

scheidung aus, die der Sekretär dieses Kongresses, Professor Duprat, in seiner ›Introduction à l'étude de la prévision sociologique‹[2] gemacht hat: der Unterscheidung zwischen »prévision« und »prédiction«, zwischen Voraussicht und Voraussage. Die Naturwissenschaft kennt beide Typen von Urteilen, sowohl die prévision, die sich auf »abstrakte Typen«, wie die prédiction, die sich auf »konkrete Tatsachen oder Ereignisse« bezieht. Eine Theorie, welche behaupten wollte, daß es die neuere Wissenschaft nur zu prévisions und nicht zu prédictions in diesem Sinne zu bringen vermöchte – und so könnte der angeführte Artikel leicht verstanden werden –, beginge in der Tat einen Irrtum. Es sind gerade die prédictions, auf welche die Naturwissenschaften, wie jede Wissenschaft überhaupt, in letzter Linie abzielen. Die »abstrakten Typen« im Sinne der prévision sind Gesetze und haben als solche sinngemäß stets eine konditionelle Form. Sie besagen, daß immer, wenn bestimmte Bedingungen in der Wirklichkeit gegeben sind, bestimmte Ereignisse eintreten müssen. So ist es eine naturwissenschaftliche prévision, daß Gold sich stets auflöst, wenn es in Königswasser, nicht aber wenn es zum Beispiel in verdünnte Schwefelsäure gebracht wird; andere prévisions beziehen sich etwa darauf, daß bei gewissen Arten von Eisen Formveränderungen eintreten, wenn eine Kraftwirkung von bestimmter Größe ausgeübt wird. Diese apodiktischen und sicheren Aussagen sind gewiß bloße prévisions; denn sie sagen gar nichts darüber aus, wann und ob überhaupt die darin geforderten Bedingungen jemals gegeben sein werden. Darin stimme ich mit Herrn Duprat überein.
Aber ich vermag nicht daraus zu folgern, daß aus diesem Grund konkrete Voraussagen für die Zukunft, wie sie etwa Marx versucht hat, nahezu unmöglich, jedenfalls aber von geringer Wissenschaftlichkeit sein müßten. Gesetze sind ja nicht das Ziel der wissenschaftlichen Tätigkeit, sondern bloße Hilfsmittel; am Ende kommt es immer darauf an, von den abstrakten Gesetzesformeln zu konkreten Existenzialurteilen überzugehen, und diese erstrekken sich auf dem gesamten naturwissenschaftlichen Gebiet nie bloß auf Vergangenheit oder Gegenwart, sondern stets auch auf die Zukunft. So gewinnen die hypothetischen Sätze in den angeführ-

[2] Duprat, ›Introduction à l'étude de la prévision sociologique‹, in: *Revue internationale de Sociologie*, 1932, Nr. III–IV.

ten Beispielen erst ihre reale Bedeutung, wenn in einem bestimmten Fall von einer vorhandenen Substanz ausgesagt wird: »Dies hier ist *Gold.*« Diese Aussage schließt aber dann, wenn anders das angeführte hypothetische Gesetz überhaupt bekannt ist, notwendig die Behauptung ein, daß dieses Stück Metall hier sich wirklich nicht in verdünnter Schwefelsäure, wohl aber in Königswasser auflöst. Der Experimentator im Hörsaal macht die prédiction: »Ich werfe jetzt den gelben Klumpen in diese Säure, und er wird sich nicht auflösen; ich werfe ihn dann in jene andere Säure, und er wird sich auflösen.« Der angeführte allgemeine Satz über die Formveränderung von Eisen, wenn bestimmte Kraftwirkungen eintreten, bildet ebenfalls die Voraussetzung für eine prédiction. Sie kommt zum Beispiel in der Ruhe des Lokomotivführers zum Ausdruck, mit der er die Maschine seines Schnellzugs auf eine neue Brücke brausen läßt und weiß: »Sie wird *nicht* brechen; denn sie besteht aus einer bestimmten Sorte Eisen, und diese hielte sogar eine viel höhere Belastung aus.« Auf solche Existenzialurteile kommt es, wie gesagt, in der Naturwissenschaft, ja, in der ganzen Wissenschaft an. Sie enthalten stets Aussagen über *alle* Dimensionen der Zeit. Mit der einfachen Feststellung über Dinge in der Natur ist zugleich eine prédiction gesetzt: »Dies hier ist ein Kreidestift«, heißt: er wird auf dieser schwarzen Tafel Striche erzeugen. »Dies ist eine Kirsche«, heißt: du wirst sie essen können. »Das Thermometer sinkt unter null Grad« heißt zugleich: das Wasser wird gefrieren. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des beurteilten Objekts sind in jedem Satze mitbetroffen, auch deshalb, weil die Abschnitte der Wahrnehmung nicht mit der zeitlichen Struktur des wahrgenommenen Geschehens zusammenfallen müssen. Freilich verlieren wir beim Übergang von den abstrakten Gesetzesformeln zu konkreten Sätzen über wirkliche Dinge die absolute Gewißheit. Es kann sich zeigen: jenes gelbe Stück Metall ist gar kein Gold gewesen, die Brücke kann brechen, weil das Eisenmaterial nicht einwandfrei gewesen ist, die Kirsche kann eine Tollkirsche gewesen sein, und selbst das Wasser könnte einmal infolge atmosphärischer Veränderungen auch bei weniger als null Grad seinen flüssigen Aggregatzustand bewahren. Das ist ganz gewiß richtig, aber hier kam es mir nur auf den Hinweis an, daß der Sinn der abstrakten Sätze sich in konkreten, der Sinn jeder prévi-

sion sich in prédictions erfüllen muß. Wenn die Bedeutung der Abstraktionen nicht selbst durch ihre fortwährende praktische Anwendung kontrolliert und unter Umständen verändert wird, müssen sie notwendig der Realität entfremdet und schließlich nicht nur zwecklos, sondern sogar unwahr werden.

Die Anwendung auf die Soziologie ergibt sich ohne weiteres. Der Satz, daß unter einer freien Marktwirtschaft notwendig Krisen und ebenso notwendig Monopole, welche diese Krisen noch verschärfen, entstehen müssen, ist eine prévision. Die Ansicht, daß diese Bedingungen gegenwärtig gegeben sind, daß wir in einer solchen Wirtschaftsweise leben, enthält bereits die prédiction, daß die Krisen auch bei zeitlicher Unterbrechung sich nicht langfristig mildern werden. Sie stellt eine historische Prognose über die Selbstaufhebung der liberalistischen Wirtschaft und die Verschärfung der gesellschaftlichen Gegensätze dar. Diese Theorie selbst steht hier nicht zur Diskussion; ich habe durch den Hinweis auf sie nur zeigen wollen, wie auch in der Soziologie die beiden Typen von Urteilen, prévision und prédiction, notwendig zusammengehören. Die hypothetische prévision, also die Theorie, in diesem Fall die Lehre vom Zusammenhang zwischen Wirtschaftsweise und Krisen, hängt ihrem Sinn und Wahrheitsgehalt nach von der geschichtlichen Erfüllung ab, wie sie umgekehrt selbst auch unsere Wahrnehmungen, konkreten Existenzialurteile, unsere praktischen Akte überhaupt bestimmt.

Doch erwarte ich bei der Anwendung meines methodologischen Gedankengangs auf die Soziologie eine Reihe prinzipieller Einwände. Ich will nur einen einzigen herausheben und beantworten: kommt denn nicht die Möglichkeit der prédictions in meinen naturwissenschaftlichen Beispielen bloß dadurch zustande, daß ganz einfach derjenige, welcher die Aussage macht, in der Lage ist, die notwendigen Bedingungen für die Wirksamkeit des Gesetzes selbst herbeizuführen? Nur insofern jener Chemiker entschlossen ist, das Gold wirklich in Königswasser zu werfen, darf er ja voraussagen, daß es sich tatsächlich auflösen wird; nur insofern ich wirklich mit der Kreide schreiben will, ist meine Voraussage über die weißen Striche an der Tafel gültig. Es beziehe sich, mit anderen Worten, die prédiction in der Natur auf das willkürliche Experiment, und da es in ihr keine Experimente gebe, müsse die

Soziologie sich solcher Aussagen enthalten. Nun, ich glaube, Sie haben schon bemerkt, daß der Einwand nur besondere Fälle und nicht das Prinzip betrifft. Der Lokomotivführer auf seiner Maschine in voller Fahrt macht kein Experiment; denn die Naturkräfte sind nicht mehr so weit in seiner Gewalt, daß er den Zug noch vor der Brücke zum Stehen bringen könnte, und doch darf er erklären: »Sie wird nicht brechen.« – Und das Wasser in der Natur gefriert bei einem bestimmten Kältegrad ganz ohne unser Zutun. Nein, es gibt weite Gebiete der Erkenntnis, in denen wir nicht bloß sagen können: »für den Fall, daß diese Bedingungen gegeben sind, wird sich jenes ereignen«, sondern »diese Bedingungen sind jetzt gegeben, und deshalb tritt auch jenes erwartete Ereignis ein, ohne daß unser Wille selbst im Spiele wäre«. Rein logisch ist also dieser Einwand unerheblich.

Für die Soziologie kommt er gleichwohl in Betracht. Zwar ist es unrichtig, daß die prédiction nur möglich sei, wenn das Eintreten der notwendigen Bedingungen von dem, der vorhersagt, selbst abhängt, aber die Voraussage wird doch um so wahrscheinlicher sein, je mehr die bedingenden Verhältnisse von dem Willen der Menschen abhängen, das heißt je mehr der vorausgesagte Effekt nicht Produkt der blinden Natur, sondern Wirkung vernünftiger Entschlüsse ist. Weil die Soziologie es mit gesellschaftlichen Vorgängen zu tun hat, könnte man glauben, ihre Voraussagen müßten darum auch zutreffender sein als die jeder anderen Wissenschaft; denn die Gesellschaft besteht ja selbst aus handelnden Menschen. Aus ähnlichen Erwägungen heraus hat schon Giambattista Vico, im Gegensatz zu Descartes und seiner Schule, die Geschichte zur eigentlichen Wissenschaft erklärt. Wenn wir seitdem erfahren haben, daß sich im Hinblick auf die gegenwärtige Gesellschaft Voraussagen noch schwerer machen lassen als über die außermenschliche Natur, so beweist das nicht, daß Vico prinzipiell im Unrecht wäre. Diese Voraussagen sind vielmehr deswegen so unvollkommen, weil die gesellschaftlichen Vorgänge noch keineswegs die Produkte der menschlichen Freiheit, sondern natürliche Resultanten des blinden Wirkens antagonistischer Kräfte sind. Die Art, wie unsere Gesellschaft ihr Leben erhält und erneuert, gleicht mehr dem Ablauf eines Naturmechanismus als einem zielvollen Handeln. Der Soziologe steht ihr daher gegenüber wie einem we-

sentlich fremden Geschehen. Er wird von ihm betroffen, ist auch in irgendeiner Weise mitbeteiligt, seine Aufgabe besteht jedoch darin, es als Betrachter hinzunehmen, aufzuzeichnen, zu beschreiben und wenn möglich zu erklären. Die gesellschaftlichen Vorgänge werden freilich durch Vermittlung von Personen hervorgebracht, aber sie werden dennoch als von ihnen abgelöstes schicksalhaftes Geschehen erlebt. Gute und schlechte Konjunkturen, Krieg, Frieden, Revolutionen, Perioden der Stabilität erscheinen den Menschen als ebenso unabhängige Naturereignisse wie gutes und schlechtes Wetter, Erdbeben und Epidemien. Man muß versuchen, sie zu erklären, ihre Voraussage gilt jedoch mit Recht als äußerst gewagt.

Dieser Zustand ist weder ewig noch auch der heutigen Entwicklungsstufe der menschlichen Kräfte angemessen. In der Gegenwart zeigen sich die verschiedenartigsten Ansätze dazu, die gesellschaftlichen Vorgänge menschlicher Planung zu unterwerfen. Vielleicht wird man später einmal diese Epoche als den Übergang aus einem bloß natürlichen und daher schlechten Funktionieren des gesellschaftlichen Apparats zum bewußten Zusammenwirken der gesellschaftlichen Kräfte ansehen. Jedenfalls werden Sie mir darin zustimmen, daß die mangelnde Abhängigkeit der gesellschaftlichen Ereignisse von einem einheitlichen Willen nicht unabänderlich sein muß, sondern in spezifischen Struktureigentümlichkeiten des heutigen gesellschaftlichen Zustands begründet ist. Ja, es läßt sich – im Hinblick auf unser Problem – das Gesetz formulieren, daß mit steigender Veränderung dieser Struktur im Sinne einheitlicher Organisation und Planung auch die Voraussagen einen höheren Grad von Sicherheit gewinnen werden. Je mehr das gesellschaftliche Leben den Charakter des blinden Naturgeschehens verliert und die Gesellschaft Anstalten trifft, sich als vernünftiges Subjekt zu konstituieren, desto mehr sind auch die gesellschaftlichen Vorgänge mit Bestimmtheit vorauszusagen. Die gegenwärtige Unsicherheit in den soziologischen Urteilen über die Zukunft ist nur ein Spiegelbild der gegenwärtigen gesellschaftlichen Unsicherheit überhaupt.

Die Möglichkeit der prédiction hängt somit nicht ausschließlich von der Verfeinerung der Methoden und der Scharfsinnigkeit der Soziologen ab, sondern ebensosehr von der Entwicklung ihres Ge-

genstandes: von den Strukturveränderungen der Gesellschaft selbst. Weit entfernt davon, daß die prédiction auf dem Gebiet der außermenschlichen Natur notwendig leichter möglich wäre als auf dem der Gesellschaft, wird sie vielmehr um so leichter, je weniger ihr Gegenstand der bloßen Natur und je mehr er der menschlichen Freiheit unterworfen ist. Denn die wahre menschliche Freiheit ist weder mit der Unbedingtheit noch mit der bloßen Willkür gleichzusetzen, sondern sie ist identisch mit der Beherrschung der Natur in und außer uns durch vernünftigen Entschluß. Es dahin zu bringen, daß dieser Zustand für die Gesellschaft kennzeichnend werde, ist die Aufgabe nicht bloß des Soziologen, sondern der vorwärtsstrebenden Kräfte der Menschheit insgesamt. Und so schlägt das Bemühen des Soziologen, zu exakter prédiction zu kommen, in das politische Streben nach Verwirklichung einer vernünftigen Gesellschaft um.

Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie

(1934)

In der Geschichtsschreibung der neueren Philosophie wird unter Rationalismus die mit Descartes beginnende Richtung verstanden. Eine ihrer Hauptlehren bildet die Zerteilung der Welt in zwei voneinander unabhängige Reiche, in die geistige und die räumliche Substanz. Wenn bei Descartes selbst dieser Grundsatz infolge einer theologischen Rücksicht noch dadurch verletzt zu werden schien, daß er gelegentlich einen Zusammenhang der beiden getrennten Teile an einer Stelle des menschlichen Gehirns behauptete, so hat die anschließende Entwicklung diese Folgewidrigkeit ausgemerzt: die geistige Substanz galt von nun an als völlig unabhängig von der körperlichen Wirklichkeit.

Durch diese ursprüngliche Scheidung gewann der Rationalismus der cartesianischen Schule, der seit dem 17. Jahrhundert die philosophischen Auseinandersetzungen beherrschte, seine Eigenart. Nach ihm vermag der Geist, der, von der Materie losgelöst, im Menschen bloß äußerlich mit ihr zusammengekoppelt ist, aus sich selbst gültige Erkenntnisse zu erzeugen. Seine eigentliche Tätigkeit besteht im reinen Denken. Die Erfahrungen der Sinne können infolge der grundlegenden Trennung ohnehin nicht als Wirkungen und somit als Zeugnisse der Außenwelt gewertet werden; sie gelten als trübe, wechselvolle, verschwommene Grundlagen des geistigen Lebens, nicht als Quelle der Erkenntnis. In der Reflexion auf sich selbst, in der Besinnung auf sein eigenes Wesen entdeckt das isolierte Ich die ewig gültigen Sätze über Gott und Welt. In dieser ausschließlichen Anerkennung des reinen Denkens ist der Glaube an eine statische Struktur der Welt beschlossen: ihre Umrisse müssen in festen begrifflichen Gefügen aufgehen. Mit der gesamten idealistischen Philosophie setzt so der Rationalismus notwendig ein konstantes und von menschlicher Praxis unabhängiges Verhältnis zwischen Begriff und Wirklichkeit voraus.

Die philosophischen Gegner haben seine Grundlagen nicht angegriffen. Die berühmten Einwände der englischen Empiristen gegen

den kontinentalen Rationalismus galten fast alle seiner Geringschätzung der Erfahrungstatsachen zugunsten der begrifflichen Konstruktion. Stand zur Zeit der rationalistischen Systeme des 17. Jahrhunderts noch die Frage der Berechtigung und Reichweite begrifflichen Denkens überhaupt im Vordergrund, so zwang die zunehmende Durchbildung der bürgerlichen Produktionsweise dazu, sich in dieser neuen Welt mittels der Erfahrung einzurichten. Das allgemeine Problem der Gestaltung und Beherrschung von Natur und Gesellschaft, welches Ontologie und Rechtsphilosophie des Kontinents durchdringt, entwickelte sich auf englischem Boden zur Sorge des Einzelnen, sich rasch zurechtzufinden. Aus der Beobachtung von Menschen und Sachen im geschäftlichen Leben Schlüsse zu ziehen, war die intellektuelle Leistung, die den ausschlaggebenden sozialen Gruppen in steigendem Maß als wichtig erscheinen mußte. Von Locke bis John Stuart Mill wird die englische Philosophie zum großen Teil durch die Theorie von Denkvorgängen dieses Typs gekennzeichnet, ohne daß freilich die bewußten Motive der einzelnen Philosophen durch solche Problemstellungen hätten bestimmt werden müssen. Dabei sind Entdeckungen von großer Tragweite über die menschliche Erkenntnisarbeit gemacht worden; an die erwähnten Voraussetzungen der cartesianischen Philosophie wurde jedoch nicht gerührt. Selbst dort, wo manche französische und deutsche Nachfolger Descartes' die Existenz der einen der beiden Welthälften, nämlich der materiellen, leugneten, hielten sie an den Folgen der Trennung insofern fest, als sie den von ihnen anerkannten Teil im Sinn eines reinen, isolierten Geistes, einer Monade verstanden, nur daß nach ihnen dieses abgelöste Ich nicht mit dem selbsttätigen Erzeugen von Gedanken, sondern vor allem mit dem Feststellen und Verbinden von sinnlichen Eindrücken beschäftigt ist. Ebenso wie die Cartesianer sehen auch die englischen Empiristen das menschliche Sein als aus einzelnen Bewußtseinsvorgängen, »cogitationes«, zusammengesetzt an.

Die Wahrheit besteht in beiden philosophischen Richtungen aus Urteilen, deren Begriffe sich zu den einzelnen Sinnestatsachen wie das Allgemeine zum Besonderen verhalten. Nach den Empiristen stammen diese Begriffe aus dem sinnlichen Material und werden durch fortschreitendes Weglassen der inhaltlichen Unter-

schiede, das heißt durch Abstraktion, gewonnen; nach den Rationalisten sind sie ursprüngliche, in der Vernunft bereitliegende Einheiten. In jedem Individuum sind, wie die Cartesianer meinen, *a priori* auch die Wahrheiten über die Vorgänge der Wirklichkeit angelegt; aus den höchsten Urteilen, die jedem vernünftigen Wesen einsichtig gegeben sind, müssen sich grundsätzlich auch die Einzelerkenntnisse durch Deduktion entwickeln lassen.

Auch in der empiristischen Lehre vermag jede Monade auf Grund reiner Bewußtseinsvorgänge zu erkennen, was ist. Von Kräften, die außerhalb des Bewußtseins lägen oder sich von ihm grundsätzlich unterschieden, ist die Erkenntnis unabhängig. Ihre Beziehung zum Objekt, ihre Aufgabe, die Grenzen ihrer Leistung, ja, ihre wichtigsten Inhalte lassen sich ein für allemal bestimmen oder wenigstens klassifizieren. Eine feste Weltansicht, mag sie auch noch so skeptisch sein, läßt sich umreißen, weil man des Wesentlichen für alle Zukunft sicher ist. Die Betonung unserer Unwissenheit, wie sie sich seit Hume in den positivistischen Schriften zu finden pflegt, die Versicherung, es sei uns »das eigentliche Wesen des Geistes ... ebenso unbekannt wie das der Körper außer uns«[1], ist ebensosehr dogmatische Metaphysik wie die ewigen Wahrheiten des Cartesianismus. Der Positivismus folgert aus seiner Analyse des Bewußtseins eine agnostizistische, der Rationalismus cartesianischer Richtung eine inhaltlich bestimmtere Weltansicht. Beide glauben, daß wir uns des metaphysischen Geschäftes unterziehen müßten, »um nachher für alle Zeiten in Ruhe zu leben«[2]. Hume will befriedigt ausruhen, wenn »wir an der äußersten Grenze menschlichen Denkens angelangt sind«[3], und stellt diese Grenze vermittels einer Selbstbetrachtung des Bewußtseins fest. Kant hat dann die Lehre von den angeborenen Begriffen mit der bescheideneren Humeschen Überzeugung von der Beschränktheit unseres Wissens vereinigt und dabei ebenfalls das Ergebnis des sich selbst erkennenden Bewußtseins als Inhalt einer unverrückbaren universalen Theorie verkündigt. In diesen Auseinanderset-

[1] Hume, *Traktat über die menschliche Natur*, 1. Teil, herausgegeben von Lipps, Leipzig und Hamburg 1912, S. 5.
[2] Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, herausgegeben von Raoul Richter, Leipzig 1920, S. 11.
[3] Hume, *Traktat*, ibid., S. 6.

zungen der neueren Philosophie wird das in sich geschlossene Bewußtsein des Individuums mit der menschlichen Existenz in eins gesetzt. Nach der rationalistischen Richtung erscheinen alle Probleme als gelöst, wenn der Einzelne von sich selbst einen klaren und deutlichen Begriff gewonnen hat; nach der empiristischen kommt es mehr darauf an, Ordnung in die Fülle der gegebenen Erlebnisse zu bringen: in beiden Fällen soll die Wahrheit aus der Introspektion des vernünftigen Individuums hervorgehen. Das Handeln wird dabei wesentlich unter dem Gesichtspunkt betrachtet, inwieweit es die richtige Folge dieser Wahrheit ist. Wenn die intellektuellen Aufgaben, die jeder Einzelne auf Grund sachkundiger Aufklärung in seinem eigenen Bewußtsein auszuüben imstande ist, erfüllt sind, scheint die praktische Durchführung von selbst gegeben; sie gilt als bloße Folge der Reflexion. Das Wohl, zumindest die Erfüllung der Bestimmung eines jeden Individuums hängt so von einem guten Funktionieren seines intellektuellen Apparates ab.

Unter dem Titel Rationalismus ist jedoch früh schon nicht bloß der Cartesianismus, sondern die gesamte große neuere Philosophie verstanden worden. Die Rolle, welche sowohl die Cartesianer als auch die Empiristen dem Denken einräumten, konnte als Ausdruck der Haltung aufgeklärter bürgerlicher Schichten wirken, welche alle Lebensfragen ihrer eigenen Kontrolle unterstellen wollten. In den gesellschaftlichen Gruppen und Perioden der neueren Zeit, in welchen Gegentendenzen gegen die Ausbreitung der bürgerlichen Weltgestaltung und ernsthafte Befürchtungen vor ihren Folgen für das Bürgertum selbst zutage traten, kam es auch zu Angriffen auf die cartesianisch-empiristische Bewußtseinsphilosophie. Es ist dabei weniger an solche Erscheinungen wie die Opposition gegen den besonders in der Theologie pedantisch gewordenen Rationalismus seitens der akademischen Jugend Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu denken; der Rationalismus erschien hierbei mehr in seiner ursprünglichen Verbindung mit der ersten Phase des bürgerlichen Zeitalters, dem absolutistischen Regime, und geriet in Gegensatz zur zweiten, zur liberalen Phase. Vor allem trug ja die Abneigung, traditionelle, »historisch gewordene« und in Wirklichkeit veraltete Institutionen zugunsten zweckmäßigerer Formen abzuschaffen, einen anti-

rationalistischen Charakter. Dieser Widerstand setzte seit der Französischen Revolution, besonders in Deutschland, die »historische« und »organische« Auffassung gern der »rationalistischen« Neuerungssucht entgegen. Der Rationalismus, den sie treffen wollte, war im wesentlichen der Entschluß, Ansichten und Verhältnisse nicht nach ihrer Ehrwürdigkeit, sondern nach ihrer Anpassung an die Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft zu beurteilen. Diese Bedeutung des Wortes aus der Metternichschen Ära ist in Deutschland schon früh so sehr in den allgemeinen Gebrauch eingegangen, daß selbst Helmholtz gelegentlich von der »Geneigtheit der Franzosen, alles historisch Entwickelte nach rationalistischen Theorien über den Haufen zu werfen«, sprach[4]. Zum Verteidiger eben dieses Rationalismus hat sich Hegel gemacht, als er schrieb:

»...ob das, was altes Recht und Verfassung heißt, recht oder schlecht ist, kann nicht aufs Alter ankommen; auch die Abschaffung des Menschenopfers, der Sklaverei, des Feudaldespotismus und unzähliger Infamien war immer ein Aufheben von etwas, das ein altes Recht war. Man hat oft wiederholt, daß *Rechte nicht verlorengehen können, daß hundert Jahre Unrecht kein Recht* machen können, – man hätte hinzusetzen sollen: wenn auch das hundertjährige *Unrecht* diese hundert Jahre lang *Recht* geheißen hätte; ferner daß hundertjähriges und wirkliches positives *Recht* mit Recht zugrunde geht, wenn die Basis wegfällt, welche die Bedingung seiner Existenz ist.«[5]

Auch der moderne seit 1900 in der Philosophie und anderen kulturellen Bereichen geführte Kampf gegen den Rationalismus richtet sich keineswegs bloß gegen den Cartesianismus. Zwar kritisiert er unter anderem auch Theorien, welche in diesem allein präzise Bedeutung haben; er verwirft etwa das »reine« Denken, welches sinngemäß zum Begriff der autonomen Vernunft gehört und von den Empiristen mit dem gleichen Eifer angegriffen wurde. Doch ist man heute leicht geneigt, ohne auf Schattierungen allzu genau zu achten, auch diese Züge der gesamten Bewußtseinsphilosophie zur Last zu legen. In den verschiedensten wissenschaftlichen Fächern und Lebensgebieten gilt Rationalismus als ein Verhalten,

[4] Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*, Braunschweig 1903, Band II, S. 199.
[5] Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, herausgegeben von Lasson, Leipzig 1913, S. 199.

das ausgeschieden werden muß, und wie der Sinn, welcher mit dem Wort verbunden wird, sehr vage geworden ist und die mannigfaltigsten Inhalte umgreift, so wirken auch höchst ungleiche Motive und Strebungen in dieser antirationalistischen Bewegung mit. In der Absage an den Rationalismus, die in den letzten Jahrzehnten fortwährend zugenommen hat und heute ihren Höhepunkt schon überschritten zu haben scheint, spiegelt sich die Geschichte des Übergangs der liberalistischen in die monopolkapitalistische Periode der bürgerlichen Ordnung. Die Entwicklung von einem ursprünglich relativ fortschrittlichen Antirationalismus zu dem universalistischen, mit einer totalitären Staatsauffassung eng verbündeten Irrationalismus ähnelt in manchem dem Verlauf der Romantik in der Restaurationsperiode, wie ihn Troeltsch geschildert hat[6].

Die Wendung gegen den Rationalismus in der impressionistischen Literatur und Malerei, wie auch die Philosophie Nietzsches und Bergsons lassen zwar schon die Unsicherheit des Bürgertums in seiner humanistischen Tradition erkennen, sie drücken jedoch gleichzeitig den Protest gegen die Fesselung des individuellen Lebens durch die zunehmende Konzentration des Kapitals aus.

Der Irrationalismus in seiner heutigen Gestalt hat dagegen mit jenen Traditionen ganz gebrochen: auch in ihm spiegelt sich freilich noch das Leiden der Individuen in der herrschenden Ordnung, die unvernünftig geworden ist, wider, aber diese Spiegelung ist jetzt gleichsam verkehrt; denn die Unvernunft und das aus ihr fließende Leiden der Einzelnen wird als Notwendigkeit hingenommen und gedanklich in ein Gut umgedreht. Die Existenz der völlig von der wirtschaftlichen Macht ausgeschlossenen Massen des kleinen Bürgertums in Stadt und Land erschöpft sich darin, für die äußeren und inneren Ziele der herrschenden Gruppen einzustehen, bloßes Mittel zu sein. Die Anpassung an diese Lage erfolgt, wie immer, durch ideologische Verklärung. Das Zeichen, daß sich eine gesellschaftliche Schicht mit ihrem Lose abgefunden hat, ist das Bewußtsein ihrer Angehörigen von der metaphysischen Bedeutung dieser Daseinsweise. Aus der Verherrlichung der pflichtbewußten, aber zugleich autonomen Person, wie sie in der

[6] Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Band IV, Tübingen 1925, S. 587 ff.

rationalistischen Philosophie von Leibniz bis Fichte erscheint, ist – etwa bei Max Scheler – das Loblied auf den Sinn des Leidens geworden. Opferfreudigkeit und Entsagung, die sich schließlich eindeutig als Tugend des Gehorsams und der Verneinung eigener Interessen zu erkennen geben, werden zur allgemeinen Gesinnung und offenbaren die Anpassung eines großen Teils der Individuen an ihre gegenwärtige Lage. Der Mensch gilt sich selbst nicht mehr als Zweck, sondern wesentlich als Mittel. »Es gibt keine autonome Individualität mehr ...«[7]; Leben und »Dienst« fallen zusammen. Ganz ähnlich äußert sich Jünger:

»Jede Haltung, der ein wirkliches Verhältnis zur Macht gegeben ist, läßt sich auch daran erkennen, daß sie den Menschen nicht als das Ziel, sondern als ein Mittel, als den Träger sowohl der Macht wie der Freiheit begreift. Der Mensch entfaltet seine höchste Kraft, entfaltet Herrschaft überall dort, wo er im Dienste steht.«[8]

Es ist hier nicht beabsichtigt, die äußerst mannigfaltigen Motive und Beweisgründe, die in der gegenwärtigen Abkehr vom Rationalismus zusammentreffen, und ihre gesellschaftlichen Wurzeln darzustellen. Vielmehr soll ausschließlich die Beziehung der materialistischen Philosophie zu bestimmten Erscheinungen des Streites um den Rationalismus erörtert werden. Das mag insofern eine sachliche Klärung der Probleme erleichtern, als dabei nicht bloß die Gegensätzlichkeiten, sondern auch das Identische des Rationalismus und Irrationalismus zur Sprache kommen muß; denn beide Strömungen sind dem Materialismus in vieler Hinsicht entgegengesetzt: sowohl die Bewußtseinsphilosophie, der cartesianische Rationalismus und der englische Empirismus, als auch die moderne irrationalistische »Weltanschauung« tragen idealistischen Charakter. Die seelischen Mächte, von denen die verschiedenen irrationalistischen Lehren sprechen, sollen nicht weniger als die rationalistischen Systeme es von der begrifflichen Arbeit erwarteten, dem Menschen Einblick in das bleibende Wesen oder den Grund der Welt verschaffen. Kräfte der Seele oder des Geistes sollen eine ewige Wahrheit offenbaren. Die idealistische Ansicht, daß der Mensch sich durch innere Qualitäten Zugang zum ursprünglichen Sein der Welt verschaffen und daraus die Norm seines Handelns

[7] Ernst Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig 1933, S. 111.
[8] Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 2. Auflage, Hamburg 1932, S. 71.

gewinnen könne, ist vom gegenwärtigen Rationalismusstreit nicht betroffen. Er spielt sich vielmehr auf dem Boden dieser Überzeugung ab und steht insofern zum Materialismus im Widerspruch.
Auch in der idealistischen Philosophie ist diese Voraussetzung kritisiert worden; da sie aber zu ihrem Wesen gehörte, mußte dies dazu führen, daß entweder die Möglichkeit von Philosophie überhaupt oder wenigstens die eigenen Prämissen des Idealismus dem Sinne nach bestritten wurden. Das erstere war bei der Skepsis Humes und beim modernen Historismus der Fall: sie sind zur Verneinung theoretischer Wahrheit gekommen. Das zweite geschah bei den Philosophen, die, ausgehend von idealistischen Gedankengängen, zu einer materialistischen Denkart übergegangen sind: dies gilt für die französischen Aufklärer, welche die universalen ontologischen Fragen in aller Weitherzigkeit, dagegen die aktuelle geschichtliche Praxis in unversöhnlicher Strenge behandelten, vor allem jedoch für die dialektische Methode Hegels, die seine identitätsphilosophische Ausgangsposition und sein abschließendes System durchbricht. Jedenfalls liegt im idealistischen Charakter, den Rationalismus und Irrationalismus als geistige Strömungen an sich tragen, einer der entscheidendsten Widersprüche zwischen ihnen und dem Materialismus.
Nach dem Materialismus ist weder reines Denken noch Abstraktion im Sinn der Bewußtseinsphilosophie, noch Intuition im Sinn des Irrationalismus imstande, das Individuum mit einer bleibenden Struktur des Seins in Beziehung zu setzen. Der Einzelne vermag in seinem Inneren weder tiefste Gründe noch ein oberstes Wesen zu entdecken; er kann auch nicht zu angeblich letzten Elementen des Seins gelangen. Solche endgültigen Bestimmungen des Denkens und seines Gegenstandes, die von der geschichtlichen Situation und den in ihr gestellten theoretischen Aufgaben absehen, liegen der gesamten idealistischen Philosophie zugrunde. Sie enthalten alle einen dogmatischen Begriff von Totalität. Jede auf ihm beruhende Thematik ist dem Materialismus fremd. Seine Stellung zu den einzelnen Argumenten, welche im gegenwärtigen Streit um den Rationalismus eine Rolle spielen, ist nicht einfach: er schlägt sich zu keiner der streitenden Parteien. Die philosophischen Positionen des Irrationalismus sind äußerst mannigfaltig: es gehört zu seinem Wesen, daß sie sich rasch verändern und manches,

was noch gestern als Merkmal dieses Standpunkts galt, heute von ihm selbst aus als bekämpfenswert erscheint. In seinem Versuch, »die ›heimliche Philosophie‹ der historischen Schule erstmals als einen Sinnzusammenhang zu entwickeln«[9], führt Rothacker Wilhelm Scherers Kennzeichnung des Gegensatzes an. Sie lautet:

»Gegenüber dem Kosmopolitismus die Nationalität, gegenüber der künstlichen Bildung die Kraft der Natur, gegenüber der Zentralisation die autonomen Gewalten, gegenüber der Beglückung von oben die Selbstregierung, gegenüber der Allmacht des Staates die individuelle Freiheit, gegenüber dem konstruierten Ideal die Hoheit der Geschichte, gegenüber der Jagd nach Neuem die Ehrfurcht vor dem Alten, gegenüber dem Gemachten die Entwicklung, gegenüber Verstand und Schlußverfahren Gemüt und Anschauung, gegenüber der mathematischen Form die organische, gegenüber dem Abstrakten das Sinnliche, gegenüber der Regel die eingeborene Schöpferkraft, gegenüber dem Mechanischen das ›Lebendige‹.«[10]

Diese Antithesen sind von irrationalistischer Seite aus gesehen. Einige von ihnen behalten auch heute ihre Gültigkeit; diejenigen, welche den Staat betreffen, sind in manchen Ländern umgedreht. Hier sollen nur zwei Hauptzüge der irrationalistischen Kritik behandelt werden: der Angriff auf das Denken und der auf den Individualismus der liberalistischen Periode.

Der erste Einwand lautet, daß der Verstand nicht universal, sondern nur auf ein begrenztes Gebiet von Sachen anzuwenden sei. Vor vielen, ja, vor den bedeutendsten Phänomenen des Lebens versage die begriffliche Betrachtungsweise, mehr noch: sie zerstöre ihre Gegenstände. Diese These von der tötenden Wirkung des Denkens, dessen unbeschränkte Anwendbarkeit einen der Grundsätze des Bürgertums während seines gesamten Aufstiegs gebildet hatte, trifft eine Grundansicht des liberalistischen Zeitalters. Als die Lebensphilosophie, vor allem Bergson, diesen Vorwurf gegen das Denken erhob, war die vom Bürgertum mit Hilfe seiner Wissenschaft und Technik entwickelte Lebensweise für einen großen Teil seiner selbst schon unerträglich geworden. Indem die Lebensphilosophen im Namen der Entfaltung des Lebens gegen das Denken zu Felde zogen, das ursprünglich eben dieses

[9] Erich Rothacker, ›Logik und Systematik der Geisteswissenschaften‹, in: *Handbuch der Philosophie*, Abt. II, München und Berlin 1927, S. 130.
[10] Wilhelm Scherer, *Vorträge und Aufsätze zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland und Österreich*, Berlin 1874, S. 340 f.

Leben aus den Fesseln der veralteten feudalen Ordnung befreien half, machten sie in ihrer Sphäre den sich vertiefenden Widerspruch zwischen der bürgerlichen Welt und den ursprünglichen bürgerlichen Ideen offenbar. Vom unbehinderten Gebrauch der aus ihrer mittelalterlichen Bevormundung befreiten Vernunft in allen Problemen des Lebens, vom freien Walten der intellektuellen Kräfte jedes Einzelnen hatte man sich den unbegrenzten Aufstieg der Gesellschaft, das dauernde Anwachsen des allgemeinen Wohlstands versprochen. Die irrationalistische Begrenzung des Denkens auf einzelne Gebiete enthielt gleich zu Anfang zwei sich widersprechende Elemente: den Protest gegen die schlecht gewordene Lebensordnung und den Verzicht darauf, an ihrer Veränderung durch das Anwenden theoretischen Denkens auf das Problem der Gesamtgesellschaft mitzuwirken. Die Lebensphilosophie hat von Anfang an erklärt, daß alle großen menschlichen Fragen sich dem Machtbereich des Denkens entzögen und vom Verstand nur heillos entstellt werden könnten.

Nicht bloß der metaphysische Urgrund des Geschehens, das schöpferische Leben und die inneren Zustände des Individuums, sondern alle Gebilde der geistigen Kultur verschließen nach dieser Überzeugung ihr wahres Wesen vor dem Denken. Weder die Liebe zum Einzelnen noch zur Gemeinschaft, weder eine Religion noch ein Kunstwerk sollen begrifflicher Beurteilung zugänglich sein. Die gedankliche Analyse dieser Phänomene führe zur Unterscheidung einer Reihe abstrakter Merkmale; es wäre ein Wahn zu glauben, daß sich aus diesen Stücken der ursprüngliche sinnvolle Gehalt, aus dem die Zergliederung sie gewonnen hat, wieder zusammensetzen lasse. Wer immer wertbehaftete Sachverhalte begrifflicher Analyse unterwirft, wird seinen Gegenstand zerstören und am Ende durch ein armseliges Zerrbild ersetzen. Nicht die kritische Beurteilung, sondern im Gegenteil das Sich-Hingeben an den lebendigen Gehalt bildet danach die einzige Möglichkeit des Verständnisses. Ursprünglich hatte die Lebensphilosophie den theoretischen Charakter der Einsicht insofern noch festgehalten, als die Anstrengung der Intuition, welche ins Zentrum des lebendigen Geschehens versetzen sollte, nicht notwendig mit einer bestimmten praktischen Stellungnahme identisch war. Schon mit Max Schelers Lehre, daß philosophische Erkenntnis an gewisse

ethische Voraussetzungen gebunden sei, zu denen er Liebe und Demut rechnet[11], hat sich der Gedanke, daß Aufschwung, Ergriffenheit, innerste Zustimmung zur Erkenntnis echter Wesenheiten gehören, weithin durchgesetzt. Die Gefolgschaft ist schließlich zur Vorbedingung des Verständnisses geworden. Heute scheint es bereits selbstverständlich zu sein, daß an die Stelle theoretischen Begreifens der herrschenden Mächte die Begeisterung der von ihnen Abhängigen zu treten hat.

Die Nachfahren des alten Rationalismus und Empirismus haben sich nicht nur mit scharfsinnigen Argumenten gegen die zunehmende Verfemung des Denkens gewandt, sondern einzelne haben sogar auf manche soziale Funktionen des Irrationalismus hingewiesen. So bezeichnet Rickert Schelers *Genius des Krieges*, welcher »dazu diene, den Krieg als Höhepunkt der staatlichen Wirksamkeit zu rechtfertigen«[12], als durchaus folgerichtig im Sinn der Lebensphilosophie. »Wer nicht allein sieht, daß natürliches, vitales Leben Wachstum ist, sondern wer zugleich in diesem biologistischen ›Gesetz‹ eine Norm für alles *Kultur*leben erblickt, der *muß* in der Tat wie Scheler denken.«[13] Bei aller logischen Feinheit der Beweisgründe, die der Rationalismus gegen die Lebensphilosophie ins Feld führt, vermag er sie jedoch nicht entscheidend zu treffen. Sie ist gegen ihn ebensosehr im Recht wie er gegen sie. Die Entwertung des begrifflichen Denkens zugunsten der bloßen Hingabe an das Erlebnis ist freilich ein erkenntnisfeindlicher und daher bloß rückschrittlicher Standpunkt und widerspricht zudem der eigenen philosophischen Arbeit der Lebensphilosophie. »Wo nicht der Wille zur begrifflichen Beherrschung lebt, kommt es im günstigsten Falle zur heiligen Passivität, und wir sind dann in der Nähe von Schlegels Faulheit als dem einzigen gottähnlichen Fragment.«[14] Diese Wendung gegen das romantische und mystische Element der Lebensphilosophie ist berechtigt. Andererseits aber ist die Darstellung des Denkens durch die Bewußtseinsphilosophie offenkundig unhaltbar geworden. Nach ihr soll es die Aufgabe der begrifflichen Arbeit sein, aus der Welt,

[11] Cf. etwa Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, S. 106 ff.
[12] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1922, S. 30.
[13] Ibid., S. 102.
[14] Ibid., S. 54.

welche an sich ein bloßes Durcheinander von Gegebenheiten sei, erst etwas Geformtes, Strukturiertes entstehen zu lassen. Das Denken, von dem in den rationalistischen Systemen meist nicht ganz klar ist, ob es einem bestimmten Einzelsubjekt oder einem anonymen »Bewußtsein überhaupt« zugehört, soll als tätige, aber völlig leere Form aus der sinnlichen Materie der Erkenntnis »die Welt« zustande bringen. Vom alten Rationalismus unterscheidet sich auch Rickert dabei im wesentlichen nur durch die Anerkennung eines irrationalen »wenn man will empirischen« Moments[15].

»Für den theoretischen Menschen, der sich von allen außerwissenschaftlichen Wertungen freihält, ist die Welt beim Beginn seiner Untersuchung, also unabhängig von jeder Auffassung, noch gar keine ›Welt‹ im Sinne eines Kosmos, eines geordneten Ganzen, sondern ein Chaos, dessen Wiedergabe faktisch unmöglich ... ist.«[16]

Dieses starre Gegenüber zweier Prinzipien, aus deren Zusammenwirken die Welt hervorgehen soll, ist eine ebenso mystische Legende wie die irrationalistische Metaphysik selbst. Es muß trotz aller Vorsicht schon deshalb zur widersinnigen Behauptung einer übergeschichtlichen Dynamik führen, weil Geschichte sich nach ihr erst aus dem Prozeß, an welchem Denken und empirisches Material beteiligt sind, ergeben soll.

Gegen diesen rationalistischen Mythos haben Lebensmetaphysik und ihr verwandte Richtungen in Philosophie und Psychologie den Sieg davongetragen. Eines der wichtigsten Mittel dabei war der Nachweis, daß die Strukturen, welche an den Sachen vorgefunden werden, nicht dem denkenden und beobachtenden Subjekt entstammen, sondern objektiv begründet sind. Der Glaube, daß ursprünglich ein Chaos sinnlicher Elemente gegeben sei, aus dem der Begriff erst eine geordnete Welt zu schaffen habe, läßt sich sowohl durch die Beschreibung des anschaulich Gegebenen als auch durch das Studium der intellektuellen Akte widerlegen. Besonders die Gestalttheorie[17] hat den Nachweis der Strukturiertheit des Gegebenen erbracht und den mythologischen Charakter der unabhängigen geistigen Faktoren durch eingehende Untersuchungen

[15] Cf. Heinrich Rickert, *System der Philosophie,* Teil 1, Tübingen 1921, S. 368.
[16] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens,* ibid., S. 148.
[17] Cf. die Arbeiten von Köhler, Wertheimer, Gelb, Koffka und anderen.

aufgedeckt. Die Kritik des Rationalismus durch die Lebensphilosophie schießt freilich über das Ziel hinaus. Sie ist nämlich stets versucht, die richtige Behauptung der Eigenstruktur des Gegebenen und die aus ihr folgende Ablehnung der Lehre, daß alle Ordnung in der Welt durch Denken erzeugt sei, mit dem falschen Glauben an eine unmittelbare Wahrheit zu verwechseln. Sie übersieht, daß jede Erkenntnis durch die Menschen, die sie hervorbringen, mitbestimmt ist. Da sie die unaufhebbare Spannung zwischen Erkenntnis und Gegenstand vergißt, gewinnt sie den Charakter einer Identitätsphilosophie, die selbst so unhistorisch bleibt wie die von ihr bekämpfte Lehre.

Rationalismus und Irrationalismus heben gegenseitig ihren metaphysischen Anspruch auf; das Denken übt an beiden seine zerstörerische Wirkung aus, und fraglos kann durch die Kritik, die beide Richtungen aneinander üben, etwas aus der Welt kommen. Nach dem Irrationalismus wäre dies das philosophische Gebilde in seiner Ganzheit: also der Irrationalismus selbst wie sein Gegner, der Rationalismus. Auch wenn die hier nur angedeutete Auseinandersetzung genauer durchgeführt würde, blieben die kritisierten philosophischen Lehren selbst erhalten. Anhand der Dokumente sind sie, im Widerspruch zur irrationalistischen Theorie, grundsätzlich auch vom Gegner zu rekonstruieren. Die Leistungen, welche im Zusammenhang mit beiden metaphysischen Richtungen auf vielen Einzelgebieten der Erkenntnis vollbracht wurden, bleiben völlig unberührt. Zerstört ist nur der Anspruch auf Wahrheit, sofern er ohne Recht erhoben worden ist, keineswegs die Sätze, durch welche er sich geltend macht. Wer sich mit ihnen anhand zeitgemäßer Erkenntnismittel beschäftigt, schenkt ihnen keinen Glauben mehr. Selbst diese Wirkung bringt jedoch das Denken nicht allein zustande. Denn die Erkenntnis hängt bei jedem ihrer Schritte noch von ganz anderen als rein logischen Voraussetzungen ab. Die objektive Unwahrheit von Behauptungen ist bloß eine notwendige, durchaus nicht die hinreichende Bedingung ihrer Ablehnung, besonders wenn die falsche Ansicht zur herrschenden Geistigkeit gehört. Die Richtung der einzelnen Schritte, die zur Anerkennung oder Ablehnung führen, ist nicht nur durch den Willen zur Wahrheit, sondern auch durch die psychische Gesamtlage des Einzelnen bestimmt, und diese ergibt sich aus dem Schick-

sal des Erkennenden in der gesellschaftlichen Umwelt. Selbst die Mathematik, welche als abstrakte und den sozialen Kämpfen besonders entrückte Hilfswissenschaft die ihr eigentümlichen Denkfunktionen weitgehend isolieren und als Prozesse von starker Eigengesetzlichkeit entwickeln konnte, ist in ihrem Gang von atheoretischen Einflüssen keineswegs so frei, wie häufig angenommen wird. Die Entdeckung von Wahrheiten besagt ferner sehr wenig darüber, ob andere sie nachvollziehen. Bei großen Schichten wird durch ihre Rolle im Produktionsprozeß eine psychische Verfassung erzeugt, welche von der Einsicht in die wichtigsten Lebensfragen und damit auch in ihre eigenen wirklichen Interessen ablenkt. In der bisherigen Geschichte waren immer nur bestimmte Gruppen dazu angetrieben, die herrschende Geistigkeit als beschränkt zu erkennen und in Auseinandersetzungen mit den alten Ansichten neue Ideen zu entwickeln. Für die übrigen Teile der Gesellschaft spielt der Umstand, ob eine Sache nach dem Stand der Erkenntnis noch für wahr zu halten sei, eine geringe Rolle. Es gibt große soziale Gruppen, bei denen theoretische Klarheit nur ein Hindernis für die Anpassung an ihre Lage, eine Ursache seelischer Konflikte für den Einzelnen bilden könnte. Das Interesse an jener Wahrheit, auf die es im geschichtlichen Augenblick ankommt, entsteht dagegen unter Verhältnissen, welche die Menschen zwingen, den gesellschaftlichen und damit freilich auch den metaphysischen und religiösen Fragen auf den Grund zu gehen. Diese Vorbedingungen finden sich nur in bestimmten Schichten und Perioden. Begriffliches Denken allein vermag im allgemeinen nicht einmal den dunkelsten Aberglauben zu zerstören, wenn er in der Dynamik einer halbwegs stabilen gesellschaftlichen Struktur eine wichtige Funktion ausübt.

Es gibt freilich Situationen, in denen die geschichtliche Bedeutung des Denkens wächst. Die skeptische Rede von seiner notwendigen Ohnmacht ist ebenso falsch wie die Ansicht, es sei von unwiderstehlicher Kraft. Die geschichtliche Bedeutung bestimmter Erkenntnisse hängt vielmehr von den gesellschaftlichen Kämpfen der betreffenden Periode ab. Eine bestimmte Theorie wie etwa die Lehre, daß die Erde sich bewege, welche im Hochmittelalter neben anderen einschlägigen Fragen ruhig erörtert wurde, konnte später in der Renaissance umwälzende Gewalt annehmen. Auch in

der Gegenwart gewinnt, wie in anderen kritischen Zeitabschnitten, die Erkenntnis größere geschichtliche Bedeutung als in Jahrhunderten der Stabilität. Die Fortschrittsideologie, welche die Anpassung des bürgerlichen Mittelstands und gehobener Arbeiterschichten an ihre Lage erleichtert hatte, zerfällt in der Wirtschaftskrise und droht, einer tieferen Erkenntnis des gesellschaftlichen Prozesses den Weg zu ebnen. Gegen die Verbreitung dieser Erkenntnis, deren Wirkung heute unabsehbar wäre, hat die philosophische Apologie ältester Vorurteile und kruden Aberglaubens eingesetzt. Das plumpe Schimpfen auf das Denken überhaupt, die Warnung vor seinem tötenden Effekt ist ein Moment in diesem Kampf. Die Lebensphilosophie Bergsons, Simmels, Diltheys, die freilich zur Herabwürdigung des Denkens die Beweisgründe liefern muß, schloß noch fortschrittliche Züge ein; dies kommt unter anderem in der Beziehung ihres Intuitionsbegriffs zur Geschichte des Rationalismus, vor allem zur Philosophie Spinozas, klar zum Ausdruck. Dagegen wurde das populäre Losungswort gegen das Denken überhaupt, wonach es vornehmlich ein Werkzeug der Zerstörung sei, meist von Dilettanten ausgegeben. Ihre Begabung liegt mehr in der Großartigkeit der Gesichte als in der Fähigkeit zu theoretischer Wahrheit; sie lassen es nicht mehr bei der Beschränkung der Wissenschaft bewenden, sondern bekämpfen das Denken als Erscheinung des Niedergangs.

»Wissenschaftliche Welten«, schreibt Spengler [18], »sind oberflächliche Welten, praktische, seelenlose, rein extensive Welten. Sie liegen den Anschauungen des Buddhismus, Stoizismus und Sozialismus zugrunde. Das Leben nicht mehr mit kaum bewußter, wahlloser Selbstverständlichkeit leben, es als gottgewolltes Schicksal hinnehmen, sondern es problematisch finden, es auf Grund intellektueller Einsichten in Szene setzen, ›zweckmäßig‹, ›vernunftgemäß‹ – das ist in allen drei Fällen der Hintergrund. Kulturmenschen leben unbewußt, Tatsachenmenschen leben bewußt.« Als Kulturmensch wird dabei in der Regel der Bauer betrachtet: vor dem Städter, dem Arbeiter, wird gewarnt. »Die Weltstadt selbst steht als Extrem von Anorganischem inmitten der Kulturlandschaft da, deren Menschentum sie von seinen Wurzeln löst, an sich zieht und verbraucht.« [19]

Ähnlich zieht Klages für den Aberglauben gegen die Wissenschaft und die von ihr geleitete Praxis zu Felde:

[18] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Band 1, München 1920, S. 489.
[19] Ibid.

»Der Verstand ... verdrängt mit der ›Ordnung‹ die Fülle, entschöpft dem Meere der Bilder die unentmischbare Starrheit der Gegenstände, gibt uns für das Geborene leblose Dinge, an denen die Zeit zum zernagenden Zahne und das Geschehen zum Maelstrom der Zerstörung wird, kurz, er entwirklicht die Welt und läßt einen Mechanismus zurück. ... Die Wolken hören auf, stürmende Dämonenscharen zu sein, wenn ich bekannt geworden mit dem Gesetz der Ausscheidung des Wasserdampfes, der, tot wie er ist, dem wiederum regelhaft schwankenden Luftdruck folgt...«[20]

Das Experiment, jeder praktische Beweis der Theorie, wird nicht anerkannt. Die Bestätigung der Wissenschaft durch die Technik, des Denkens durch das Handeln gilt als unmöglich.

»Der Tatbeweis aus Vorausberechnung und Machinalismus aber ist gröblicher Selbstbetrug! Die Maschine – Natur auch sie, jedoch überlistete und gezwungen sich selber knechtende Natur – kann nämlich wohl zwar Leben zerstören, niemals jedoch es erzeugen! ... Die ›Unwirklichkeit‹ der physikalischen Welt verhindert es nicht, daß der Geist sich mit den Begriffen von ihr das Werkzeug schuf zur Tötung der Wirklichkeit.«[21]

Der Umstand, der bei der gegenwärtigen Lage der Gesellschaft freilich zutrifft, daß nämlich die Menschen sich der von ihnen selbst erzeugten Produktionsmittel und Produktionsmethoden mehr zum Kampf gegeneinander und zu ihrem eigenen Untergang bedienen, wird ganz naiv als ewiges Gesetz verkündet. Die Maschine kann »Leben zerstören«; daß sie beitragen kann, es zu erhalten, zu erleichtern, zu fördern, kommt Klages nicht in den Sinn. Auf diesen Unterschied zwischen Phantasie und richtiger Theorie scheint es nicht anzukommen. Je zurückgebliebener, je primitiver das Bewußtsein, desto besser.

»Was ... den ›Aberglauben‹ und die ›Phantastik‹ betrifft, so möge man nicht vergessen, daß davon frei zu sein nur den fragwürdigen Vorzug der ›Gebildeten‹ ausmacht, wohingegen wir tiefer und tiefer in beide hineingeraten, je weiter wir hinuntersteigen auf die Stufe des Volksbewußtseins, wo allein sich die Fäden knüpfen zur menschlichen Vorgeschichte.«[22]

Heute scheinen die Bestrebungen der fortschrittlichen gesellschaftlichen Gruppen zur Verwirklichung einer vernünftigeren Gesellschaft auf lange Zeit zum Stillstand gebracht zu sein. Die Formen

[20] Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929–32, Band III, S. 451 f.
[21] Ibid., S. 766 f.
[22] Ibid., S. 452.

des gesellschaftlichen Lebens sind schon weitgehend den Bedürfnissen der spätkapitalistischen Wirtschaft angepaßt. Daher ist auch diese schlechthin verbitterte Nachfolge der Lebensphilosophie für die gegenwärtig sich ausbreitende Geistigkeit nicht mehr kennzeichnend. Sie wird gerade in den Ländern, die in dieser Anpassung schon am weitesten fortgeschritten sind, in steigendem Maße bekämpft. Die Herrschaftsform, unter der sich die Rückkehr zur gesellschaftlichen Stabilität im Inneren der Staaten vollzieht, ist dieser defaitistischen Haltung entgegengesetzt. Die ideologische Einbeziehung großer Arbeitermassen in die »Volksgemeinschaft« und der mit den äußeren Gegensätzen steigende Zwang, die Tüchtigkeit des gesamten Volkes dauernd zu heben und möglichst intensiv an der nationalen Politik zu beteiligen, erzeugen einen neuen gesellschaftlichen Gesamtzustand, der seine eigene Dialektik in sich trägt. Kräfte, die zur Niederhaltung, ja, zur Ausrottung der vorwärtstreibenden Tendenzen und zur gewaltsamen Aufrechterhaltung veralteter Lebensformen entfesselt wurden, müssen heute infolge der gesellschaftlichen Widersprüche selbst Elemente fördern, die zur Aufhebung der durch sie geschützten Ordnung treiben. Dazu gehört neben der Erziehung großer Massen des städtischen und ländlichen Mittelstands zu einer zeitgemäßeren Existenz auch die Entwicklung ihres rationalen Denkens und damit die Erweckung aus beruflicher und politischer Lethargie. Trotz der künstlichen Wiederbelebung einer sterbenden Form der Familie, die um der stetigen Reproduktion der unentbehrlichen seelischen Verfassung der Massen willen betrieben werden muß, wird eine ganze Anzahl alter Gewohnheiten und Vorurteile, darunter auch die Reste feudalen Kastengeistes, abgeschafft. Der Irrationalismus wird nun eingeschränkt, wie er selbst zuvor die Wissenschaft beschränkte. Vernunft und Technik fallen nicht mehr schlechthin der Verlästerung anheim, sondern nur bestimmte Inhalte werden vor dem begreifenden Denken geschützt, indem man sie »in das Refugium des Irrationalen abschiebt«[23]. Sie gruppieren sich vor allem um den Begriff des Opfers. Auf weiten Gebieten aber gewöhnt die neue Mentalität die Menschen an rationale Lebensführung. Das konkrete Denken

[23] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle an der Saale 1927, S. 136.

wird in bestimmtem Umfang mehr als bisher gefördert und die Technik bejaht. Das Arbeitsethos, welches dieses positive Verhältnis zu rationalen Mächten einschließt, ist freilich selbst irrational. Die Technik wird nicht als Hilfsmittel der Menschen verstanden und klar in Beziehung zu ihrem Glück gebracht – das widerspräche in der Tat ihrer Rolle in der gegenwärtigen Gesellschaft –, sondern sie wird ethisch und ästhetisch verklärt. Spengler feiert sie als Ausdruck »faustischen Strebens«, für Dacqué bedeutet der Bau einer Maschine »ein Erblicken und eine Verwirklichung eines Ewigkeitsgedankens, wenn wir dieses Tun ansehen als physische Verwirklichung eines Urbildes durch unseren Geist«; eine Maschine – »was ist sie anders als eine wahrhafte Huldigung für den ideenhaften Sinn etwa des Eisens, das sozusagen durch unseren Geist hier Leben empfing und sein inneres Angesicht symbolhaft uns zeigt«[24]. Ernst Jünger erklärt, »daß die Technik selbst kultischen Ursprungs ist, daß sie über eigentümliche Symbole verfügt und daß hinter ihren Prozessen ein Kampf zwischen Gestalten sich verbirgt«[25]. Soweit die Rationalität zur Konkurrenzfähigkeit der herrschenden Mächte in Krieg und Frieden gehört, wird sie, freilich in irrationaler, verzerrter Form, bejaht. Der Vorwurf der Zerstörung erhebt sich gegen das Denken jedoch überall, wo es der Verhimmelung der Macht und ihrer jeweiligen Zwecke zuwiderläuft.

In Wirklichkeit vermag die Vernunft nur Unwahrheit zu zerstören. Der Satz, daß richtiges Denken den Gegenstand vernichte, widerspricht sich selbst. Die Wahrheit oder Unwahrheit vieler allgemeiner Glaubenssätze entzieht sich prinzipiell der Nachprüfung: insoweit entbehren sie aber auch des Sinnes; denn jeder Satz erhebt Anspruch auf Wahrheit, und jede Wahrheit hat einen Erkenntnisgrund. Die grundlosen Überzeugungen einer Epoche pflegen nicht durch das Denken allein zerstört zu werden; solange sie von starken sozialen Kräften aufrechterhalten werden, mag die Einsicht gegen sie Sturm laufen, soviel sie will: es wird nicht der Fetisch vernichtet, sondern der Zeuge, der gegen ihn auftritt. »La révélation de la vérité n'est funeste qu'à celui qui la dit.«[26] Das

[24] Edgar Dacqué, *Natur und Erlösung*, München, Berlin 1933, S. 53.
[25] Ernst Jünger, ibid., S. 161.
[26] Helvétius, ›De l'Homme‹, in: *Œuvres complètes*, Band v, London 1780, S. 29.

Denken, welches die Grundlosigkeit aufdeckt, bleibt nur siegreich, wenn die tragenden Kräfte einer Ideologie auch aus anderen Gründen an Wirksamkeit verlieren. Die Theorie ist nur *ein* Element im geschichtlichen Prozeß, ihre Bedeutung läßt sich jeweils nur im Zusammenhang mit einer umschriebenen geschichtlichen Situation bestimmen. Der liberalistische Idealismus, welcher von der bloßen Entfesselung des Denkens bei jedem Menschen das Heil erwartet, ähnlich wie nach ihm aus der Entfesselung des privaten Gewinnstrebens die Prosperität hervorgehen soll, übersieht die geschichtlichen Unterschiede. Im 18. Jahrhundert hat die Förderung der privaten Denkfreiheit und der Unternehmerinitiative eine andere Bedeutung gehabt als unter den gegenwärtigen Verhältnissen, da die Freiheit der Äußerung wesentlich dazu dient, ihre eigene Aufhebung dort zu beschleunigen, wo sie noch besteht. Die Macht des Denkens in der Geschichte läßt sich nicht ein für allemal festlegen, ebensowenig wie seine maßgebenden Kategorien und seine Struktur.

In der Lebensphilosophie wird das Denken, dem sie den Vorwurf der Zerstörung macht, in einer besonderen Form verstanden, nämlich als das begrifflich zerlegende, vergleichende, erklärende, verallgemeinernde Denken, kurz als Analyse. Insofern enthält die Kritik auch ein berechtigtes Moment; denn eine Reihe von rationalistischen Systemen hat dieses Denken wirklich mit der geistigen Aktivität überhaupt verwechselt. Durch die Begriffe werden, wie die Lebensphilosophie mit vollem Recht betont, am Gegenstand abstrakte Momente bezeichnet. Gleichgültig ob sich die Begriffsbildung nach der alten empiristischen Theorie durch Abstraktion oder, wie die Phänomenologie lehrt, durch Wesensschau vollzieht, treffen die Begriffe, sofern sie keine Eigennamen sind, nicht das Objekt in seiner vollen Konkretion, sondern einzelne Züge an ihm, die es mit anderen Objekten gemeinsam hat. In der Wissenschaft kommt es weitgehend darauf an, solche Züge zu unterscheiden und festzuhalten, um dann Zusammenhänge zwischen ihnen zu entdecken. Da jeder dieser Züge sich nicht nur an einem, sondern grundsätzlich an unbegrenzt vielen Gegenständen finden kann, sind diese Zusammenhänge allgemein und haben die Bedeutung von Gesetzen. Ihre Kategorie ist die Kausalität. Bestimmten Wissenschaftlern liegen einzelne abstrakte Momente der

Wirklichkeit als Untersuchungsgegenstände vor. Der Physiker hat es mit Masse und Bewegung der Körper zu tun; nur insofern über diese allgemeinen Gegenstände etwas zu lernen ist, geht ihn ein konkreter, an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit sich abspielender Vorgang etwas an. Der Chemiker beschäftigt sich mit stofflichen Veränderungen überhaupt, der Physiologe mit den Vorgängen im Körper der Lebewesen. Die Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft haben Entwicklung und Einteilung der Wissenschaften entsprechend der jeweils notwendigen Untersuchung solcher abstrakter Qualitäten bestimmt. Descartes hatte sogar geglaubt, mit der Durchforschung einer einzigen Eigenschaft, nämlich der Raumverhältnisse der Körper, auszukommen; alle übrigen Eigenschaften, mithin die ganze Sinnenwelt, wurden für belanglos, für bloßen Schein erklärt. Es war jedoch zu seiner Zeit weniger die rationalistische Verwechslung einer abstrakten Qualität mit der gesamten Wirklichkeit als das Vertrauen in den seiner selbst bewußten Menschen und seine von der Vernunft geleiteten Kräfte, was dieser die Welt auf meßbare Verhältnisse reduzierenden Theorie zu ihrer Anerkennung verhalf. Später trat zu der Mathematik als einziger Wissenschaft noch eine eigene von ihr unterschiedene Physik, dann die von den Engländern entwickelte Chemie; schließlich wurde das System oder die Summe einer ganzen Reihe wissenschaftlicher Disziplinen als Abbild der Wirklichkeit betrachtet. Diese Auffassung der Wissenschaft als eines Inbegriffs fester Beziehungen abstrakter Elemente genügte den Bedürfnissen der sich entwickelnden bürgerlichen Welt. Erst in dem Maße, wie die von der Gesellschaft zu bewältigenden intellektuellen Aufgaben nicht mehr vorwiegend im Fortschritt der Regierungskunst, im Wachstum der Technik und in der Ausbreitung eines Minimums von industriell unerläßlichen Kenntnissen bei den Massen bestanden, sondern die Entwicklungstendenz der Gesamtgesellschaft das entscheidende praktische und damit auch theoretische Thema wurde, ist die Gleichsetzung von Erkenntnis mit einem festen System allgemeiner Sätze oder auch mit einer Unsumme von Einzeluntersuchungen unangemessen und rückschrittlich geworden.

Die Lebensphilosophie betont, daß die abstrakten Elemente, die durch begriffliche Analyse gewonnen sind, auch in ihrer Addi-

tion nicht mit dem lebendigen Gegenstand übereinstimmen. Die Summe der Striche einer Zeichnung ergibt noch nicht das Bild. Die Aufzählung der Triebregungen eines Menschen stellt keinen Abschnitt seines inneren Lebens dar.

»Die Psychologie«, schreibt Bergson, »geht in der Tat vermittelst Analyse vor wie die anderen Wissenschaften. Sie löst das Ich, das ihr zuerst durch eine einfache Intuition gegeben ist, in Wahrnehmungen, Gefühle, Vorstellungen auf, die sie getrennt untersucht. Sie substituiert also dem Ich eine Reihe von Elementen, die die psychologischen Tatsachen bilden. Aber sind diese Elemente gleich Teilen? ... Schon der Gedanke, das Objekt durch einzig mit symbolischen Elementen ausgeführte Operationen wieder zusammenzusetzen, führt eine solche Absurdität mit sich, daß er niemandem in den Sinn käme, wenn man sich Rechenschaft darüber gäbe, daß man es nicht mit Fragmenten des Gegenstandes, sondern sozusagen mit Symbolfragmenten zu tun hat.« [27]

Was hier für die Psychologie des einzelnen Menschen behauptet wird, gilt auch für die Geschichte überhaupt. Die Ansicht, daß aus den zahllosen Einzelstudien, die – von den verschiedensten nationalen und persönlichen Gesichtspunkten her betrieben – in den Bibliotheken aufgehäuft wurden, sich das Bild des wirklichen Geschehens zusammensetze, ist in der Tat ein Wahn des liberalistischen Zeitalters gewesen. Sie gehört zu der allgemeinen Überzeugung, daß die emsige Tätigkeit der Einzelnen auf allen Gebieten des Lebens zu einem harmonischen Ganzen zusammenstimmen müsse. Die Lebensphilosophie verneint den Wert der langsam fortschreitenden Arbeit der Analyse für die wirkliche Einsicht völlig; der Akt der Intuition, der nur in bestimmten Augenblicken möglich sei, gilt ihr als einziges Erkenntnismittel der Philosophie. Ihre Methodologie ist radikal.

Daß die abstrakten Elemente, die durch begriffliche Unterscheidung gewonnen sind, auch in ihrer Summe nicht mit dem ursprünglichen Phänomen zusammenfallen, ist dem an Hegels Logik geschulten Materialismus seit je vertraut gewesen. Abstraktion und Analyse sind eine verändernde Tätigkeit. Ihre Wirkung muß im Erkennen wieder aufgehoben werden, indem die jeweiligen Eigentümlichkeiten der Analyse bei der Rekonstruktion so gut wie möglich berücksichtigt werden. Wenn auch diese Vorschrift nie-

[27] Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, Jena 1920, S. 15 ff.

mals restlos zu erfüllen ist, so beruht doch jede dialektische Darstellung auf dem Versuch, ihr zu genügen.

»Viele sagen, weiter könne das Erkennen überhaupt nichts tun, als die gegebenen konkreten Gegenstände in ihre abstrakten Elemente zu zerlegen und diese dann in ihrer Isolierung betrachten. Es erhellt indes sogleich, daß dies ein Verkehren der Dinge ist und daß das Erkennen, welches die Dinge nehmen will, wie sie *sind*, hierbei mit sich selbst in Widerspruch gerät. So z. B. bringt der Chemiker ein Stück Fleisch auf seine Retorte, martert dasselbe auf vielfache Weise und sagt dann, er habe gefunden, daß dasselbe aus Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff usw. bestehe. Diese abstrakten Stoffe sind dann aber kein Fleisch mehr. Eben so verhält es sich, wenn der empirische Psycholog eine Handlung in die verschiedenen Seiten, die dieselbe der Betrachtung darbietet, zerlegt und diese dann in ihrer Trennung festhält. Der analytisch behandelte Gegenstand wird hierbei gleichsam als eine Zwiebel betrachtet, der man eine Haut nach der anderen abzieht.« [28]

Wenn aber die Lebensphilosophie aus dem Umstand, daß die Analyse das Denken vom ursprünglichen Gegenstand entfernt, den Schluß zieht, das durch Begriffe vermittelte Erkennen sei beim Auffinden der Wahrheit völlig unbrauchbar, und die Mühe des Begreifens bei der Wahrheitsfindung durch bloße Intuition, durch unmittelbare Anschauung oder gar durch zustimmende Begeisterung ersetzen möchte, so fällt sie hierdurch weit hinter die Hegelsche Logik zurück.

Die dialektische Methode ist der Inbegriff aller intellektuellen Mittel, um die vom trennenden Verstand gewonnenen abstrakten Momente für das Bild des lebendigen Gegenstands fruchtbar zu machen. Es gibt keine universale Regel zu diesem Zweck. Selbst innerhalb einer Einzelwissenschaft wie der individuellen Psychologie erfordert die Betrachtung nahezu jedes einzelnen Menschen eine andere Form der theoretischen Konstruktion. Aus den analytischen Grundbegriffen, die aus der Beobachtung zahlloser Fälle gewonnen wurden und die das allgemeine Wissen über die typische Entwicklung der Einzelseele bilden, zusammen mit den Daten, welche die spezielle Analyse eines bestimmten Schicksals liefert, muß der Psychologe die aktuelle seelische Situation mit ihrer eigentümlichen Dynamik zu verstehen suchen. Nicht nur die Daten

[28] Hegel, *Enzyklopädie*, Logik, § 227, Zusatz.

sind dabei verschieden, sondern auch die Weise der dialektischen Konstruktion; die Bedeutung der allgemeinen Begriffe, die in sie eingehen, bleibt in keinem Fall genau dieselbe. Werden etwa die Kategorien des Selbsterhaltungstriebs oder des Ressentiments in eine konkrete Schilderung aufgenommen, so erhalten sie in diesem Ganzen einen jeweils eigentümlichen Sinn. Von jedem Schritt der Darstellung eines lebendigen Prozesses wird die Funktion und damit auch der Inhalt der Begriffe, die dabei verwandt werden, mitbetroffen. Der Begriffsrealismus, das heißt die Lehre, daß die Bedeutung der allgemeinen Begriffe selbst existiert, ist ebenso unrichtig wie sein nominalistischer Gegensatz, nach welchem die allgemeinen Begriffe bloße Namen sind. Oder vielmehr: beide Lehren haben recht. Die Allgemeinbegriffe haben reale Bedeutung, aber diese wird jeweils nur in der Gesamtdarstellung eines konkreten Gegenstands, die ihre eigenen, dem Objekt angemessenen Prinzipien hat, bestimmt. Der Satz des Aristoteles, daß die Allgemeinbegriffe nur soweit existieren wie die Einzelgegenstände, die unter sie fallen, ist durch die Hegelsche Philosophie dahin verändert worden, daß auch die *Bedeutung* der Begriffe je nach dem konkreten Einzelgegenstand, in dem sie sich erfüllen, eine andere ist. Das heißt keineswegs, daß nicht jedem begrifflichen Wort ein bestimmter Sinn fest zugeordnet wäre. Es ist im Denken nicht erlaubt, mit einem Zeichen willkürlich einmal dieses und dann ein anderes zu meinen. Sobald ein Begriff ganz isoliert gedacht wird, hat er seinen festen Sinn; geht er jedoch in ein kompliziertes Denkgebilde ein, so gewinnt er in diesem Ganzen eine besondere Funktion. So läßt sich etwa der Selbsterhaltungstrieb eindeutig definieren, sofern er für sich allein betrachtet wird; im Gesamtbild eines bestimmten Menschen, als Selbsterhaltungstrieb einer konkreten, lebendigen Person, wird er von den anderen seelischen Zügen in seinem Inhalt betroffen. Wie aus dem Satz, daß eine chemische Verbindung sich aus bestimmten Elementen zusammensetzen läßt und wieder in sie zerfallen kann, nicht folgt, daß diese Elemente in der Verbindung die gleichen Eigenschaften behielten wie vor und nach ihrer Teilnahme an diesem Ganzen, so geht aus der strengen Definierbarkeit abstrakter Begriffe keineswegs hervor, daß sie bei ihrer Mitwirkung am gedanklichen Abbild eines konkreten Ganzen unverändert blieben. Die Begriffe

sind, wenn sie sich erfüllen, jeweils Momente an ganzen theoretischen Gedankenzügen und keine isolierten Symbole mehr.
Hegels Lehre, daß das wahre Denken den Widerspruch enthalte, ist schon in dieser einfachen Erkenntnis begründet. Die vom Verstand durch Abstraktion gewonnenen Begriffe verändern ihren Sinn, sobald sie zur Darstellung eines konkreten Ganzen miteinander in Beziehung treten, und doch bleiben sie insofern mit sich selbst identisch, als sie ihre feste Definition behalten. Die Prinzipien der traditionellen Logik, der »Verstandeslogik«, vor allem der Grundsatz der Identität, aber auch die anderen Regeln des unterscheidenden Denkens werden in der dialektischen Logik nicht schlechthin ausgemerzt. Die abstrakten Begriffselemente und ihre festen Beziehungen, die in den einzelwissenschaftlichen Forschungen untersucht werden, bilden das Material, das der theoretischen Nachkonstruktion lebendiger Prozesse jeweils zur Verfügung steht. Deshalb ist es unwahr, wenn die Lebensphilosophie und mit ihr andere irrationalistische Richtungen meinen, der Einblick in das wirkliche Sein habe mit Analyse gar nichts zu tun, an ihre Stelle müsse gedankenloses Sichversenken treten. Das Produkt der Analyse, die abstrakten Begriffe und Regeln, sind zwar keineswegs identisch mit der Erkenntnis des Geschehens in der Wirklichkeit. Die Einzelwissenschaften liefern nur die Elemente zur theoretischen Konstruktion des geschichtlichen Ablaufs, und diese bleiben in der Darstellung nicht, was sie in den Einzelwissenschaften waren, sondern erhalten neue Bedeutungsfunktionen, von welchen vorher noch keine Rede war. Jedes wirkliche Denken ist daher auch als fortlaufende Kritik an abstrakten Bestimmungen aufzufassen, es enthält ein kritisches, wie Hegel sagt, ein skeptisches Moment. Die dialektische Seite des Logischen ist zugleich die »negativ-vernünftige«[29]. Wenn aber die Begriffsbildungen der Physik, die Definitionen von Lebensvorgängen in der Biologie, die allgemeine Beschreibung einer Triebregung, die Darstellung des typischen Inflationsmechanismus oder der Kapitalakkumulation und andere Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften nicht schon die Darstellung wirklichen Geschehens in der toten und lebendigen Natur, sondern nur ihre Voraussetzungen bilden, so hat doch die

[29] Hegel, ibid., § 79.

Forschung diese Begriffe und Urteile aus realen Vorkommnissen abstrahiert. Schon dadurch unterscheiden sie sich von Phantasiegebilden und willkürlichen Konstruktionen; durch ihre Herkunft und durch ihre Anwendbarkeit stehen sie in positiver Beziehung zur Realität. Von der Genauigkeit dieser Produkte der Analyse hängt die Treue des gedanklichen Spiegelbildes der Wirklichkeit mit ab.

Die Analyse geht vom Besonderen zum Allgemeinen. Sie reicht aus, soweit das Denken aus dem wirklichen Geschehen nur auszusondern hat, was sich wiederholt. Für diejenigen Tätigkeiten, die von der relativen Unveränderlichkeit natürlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse abhängen, hat die Wissenschaft damit ihre eigentliche Aufgabe erfüllt. In der liberalistischen Periode erwartete man Wunder von der bloßen Entwicklung der Einzelforschung, weil man die Grundlagen der gegenwärtigen Gesellschaftsform für statisch hielt. Vor der Erkenntnis der Geschichte versagt jedoch das mechanistische Verfahren. Hier gilt es, noch nicht abgeschlossene, einmalige Prozesse in ihren beherrschenden Tendenzen zu erkennen. Dazu muß zwar analytisches Wissen herangezogen werden, doch die Leistung, bei der es mitwirken soll, fällt keineswegs mit ihm zusammen. Forschungs- und Darstellungsweise sind hier grundsätzlich verschieden. Bei der Rekonstruktion von Tendenzen der Gesamtgesellschaft spielen noch ganz andere psychische Funktionen eine Rolle als bei der Ausbildung der Einzelwissenschaft; auch »Intuition« gehört mit dazu.

Die Empirie, sagt Hegel, »präpariert den empirischen Stoff« für den dialektischen Begriff, »damit dieser dann ihn so zurecht aufnehmen kann«. Der »Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gang in sich, wenn sie fertig, wie der Gang der Geschichte der Philosophie und der Gang der Philosophie ... die Ausbildung der empirischen Seite ist ... wesentliche Bedingung der Idee gewesen, damit sie zu ihrer Entwicklung, Bestimmung kommen könne«[30]. »Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden.«[31]

[30] Hegel, ›Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‹, in: *Sämtliche Werke*, Glockner, Band 19, Stuttgart 1928, S. 283 f.
[31] Karl Marx, Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapitals*.

Der Irrationalismus sieht, daß die Analyse »in der Tat das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt«[32]. Er verkennt aber, daß »gleichwohl ... jene Scheidung geschehen« muß, wenn überhaupt begriffen werden soll. Dieses Versagen im Positiven kennzeichnet nicht bloß den Angriff auf die rationalistische Denkart, sondern den gegenwärtigen Kampf gegen die liberalistischen Lebensformen auf allen Gebieten. Die Vertreter der herrschenden Geistigkeit behalten zwar in der Kritik der veralteten Kultur weitgehend recht, vermögen aber daraus keine fortschrittlichen Konsequenzen zu ziehen. Sie kehrten am liebsten zu einer vorkapitalistischen Form der Gesellschaft zurück. Gegen das überspezialisierte und schließlich inhaltslos gewordene Leben der vergangenen Epoche setzen sie einfache Glaubenssätze, die Stelle des analytischen, aber nuancenreichen Denkens soll blinder Gehorsam einnehmen. So wird aber der Geist nicht nach vorwärts, sondern nach rückwärts hin belebt: die leerlaufende Gedankenarbeit in vielen Wissenschaften wird nicht zugunsten der Anwendung aller geistigen Produktivkräfte auf die wirklichen Interessen der Menschen abgeschafft, sondern das Denken bloß vereinfacht. Die Bedürfnisse der vorwärtstreibenden ökonomischen Entwicklung geben freilich den meisten politischen, sozialen und kulturellen Strömungen der Gegenwart einen Doppelcharakter, der ihren Trägern nicht notwendig bekannt sein muß; auch die gewaltsame Vereinfachung des Denkens geht mit seiner Ausbreitung bei den Massen zusammen. Das Gleiche gilt für die übrigen Momente der irrationalistischen Weltansicht. Die Verneinung des Individuums zugunsten der nur vorgestellten Gemeinschaft ersetzt bei weiten bürgerlichen Schichten das falsche Bewußtsein von ihrer angeblichen individuellen Selbständigkeit durch beginnende gesellschaftliche Überlegungen; die Verherrlichung einer Gesellschaft, die trotz des Reichtums an Rohstoffen und Produktionsmitteln Not und dauernde Kriegsgefahr erzeugt, und der wilde Kampf gegen jedes Bestreben, sie zu verbessern, enthalten ungewollt das Eingeständnis, daß dieses Haus der Menschheit ein Zuchthaus ist. Der durch die allgemeine Anfeindung des Denkens bedingte Rückschritt enthält die Korrektur einer Fortschrittlichkeit, die schon in ihr Gegenteil umgeschlagen war.

[32] Hegel, *Enzyklopädie, Logik*, § 38, Zusatz.

Wenn auch der Materialismus das analytische Denken, das unter den gegenwärtigen Verhältnissen wie andere Hilfsmittel der Gesellschaft aus einer Produktivkraft zu einem Hemmnis geworden war, nicht verneint, sondern dazu übergeht, es richtig anzuwenden, so spielt es bei ihm doch eine andere Rolle als sonst in der Philosophie. Die materialistische Dialektik ist auch von der Hegelschen prinzipiell verschieden. Hegel hat durch die Entwicklung der dialektischen Grundsätze und mehr noch durch inhaltlich ausgeführte dialektische Darstellungen im einzelnen gezeigt, wie analytisch gewonnene Begriffe für die gedankliche Rekonstruktion lebendiger Prozesse fruchtbar zu machen sind. Aber bei ihm gibt es in Wahrheit nur einen einzigen großen Prozeß, der alle Begriffe als seine Momente in sich enthält, und dieser Prozeß, dieses »Konkrete, Eine« kann der Philosoph ein für allemal erfassen und darstellen. Deshalb gelten bei Hegel die einzelnen Stufen dieser Darstellung nicht nur in der Logik, sondern auch in der Philosophie der Natur und des Geistes als ewige Verhältnisse. Alle Beziehungen im fertigen System werden als unveränderlich gedacht. So erscheint die Moralität, die durch das Gute und das Gewissen bei Hegel in einem besonderen Sinn bestimmt wird, zusammen mit dem abstrakten bürgerlichen Recht als ein ewiges Moment der Sittlichkeit; in dieser hat ebenso der Staat eine feste, Familie und Gesellschaft in besonderer Weise umgreifende und überhöhende Bedeutung. Die abstrakten Kategorien aller Systemteile, sowohl die der reinen Logik (etwa Quantität und Qualität) als auch einzelner Kulturgebiete (wie Kunst und Religion) sollen sich zum dauernden Bild des konkreten Seins zusammenfügen lassen. Wer auch immer zu beliebiger Zeit die reale Bedeutung irgendeiner Kategorie erfassen will: er wird, getrieben durch die innere Logik der Sache, dasselbe Gemälde des Seins zustande bringen müssen. Bis zu seiner Vollendung ist im Geiste dessen, der es jeweils nachvollzieht, das ganze begriffliche Material noch in Bewegung, weil die Bedeutung der einzelnen Kategorien sich erst im Ganzen erfüllt. Aber als Momente der gedanklichen Einheit, die für Hegel nicht bloß ein reiner Spiegel, sondern selbst das Absolute ist, sollen sie unveränderliche Geltung haben.

»Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie

ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.«[33]

Die Logik enthält aber *in nuce* das ganze System. Die fertige Theorie selbst ist bei Hegel nicht mehr in die Geschichte einbezogen, es gibt ein umgreifendes Denken, dessen Produkt nicht mehr abstrakt und veränderlich ist: die Dialektik ist abgeschlossen.

Der Materialist vermag an solche Eindeutigkeit keineswegs zu glauben. Es gibt kein abschließendes Bild der Realität, weder dem Wesen noch der Erscheinung nach. Schon der Ansatz eines überzeitlichen Subjekts, welches allein es fassen könnte, ist ein Irrwahn. Ferner führt auch die Überwindung der Einseitigkeit von abstrakten Begriffen durch die Kunst der dialektischen Konstruktion nicht, wie Hegel meint, zur absoluten Wahrheit. Sie geschieht stets im Denken bestimmter geschichtlicher Menschen. »Der *Mensch* denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft.«[34] Die materialistische Philosophie »hat daher zu ihrem Erkenntnisprinzip, zu ihrem Subjekt nicht das Ich, nicht den absoluten, das ist abstrakten Geist, kurz, nicht die Vernunft für sich allein, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen«[35]. Wäre dieses Wesen, wie die früheren Materialisten, Feuerbach mit eingeschlossen, noch glaubten, unwandelbar dasselbe, so hätten seine gedanklichen Konstruktionen wenigstens einen und denselben subjektiven Grund. Es wären theoretische Entwürfe des einen Wesens im Hinblick auf die ganze Welt, die ihm gegenüberstünde. So hat auch Dilthey noch die intellektuelle Kultur der Menschheit verstanden. Der dialektische Materialismus aber begreift als Subjekt des Denkens nicht selbst wieder ein Abstraktum wie das Wesen Mensch, sondern jeweils Menschen einer bestimmten geschichtlichen Epoche. Auch diese werden nicht als isolierte, voneinander und von der Welt abgeschlossene Einheiten, als Monaden hypostasiert; ihr ganzes Sein und damit auch ihr Bewußtsein hängt vielmehr ebensosehr von ihrer natürlichen Mitgift wie von den gesamten Verhältnissen ab,

[33] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Einleitung.
[34] Ludwig Feuerbach, ›Grundsätze der Philosophie der Zukunft‹, § 50, in: *Sämtliche Werke*, Band III, Stuttgart 1904, S. 313.
[35] Ludwig Feuerbach, ibid.

die sich in der Gesellschaft zu ihrer Zeit herausgebildet haben. Daher ist nach dem Materialismus die Theorie des gesellschaftlichen Lebensprozesses einerseits die umfassendste gedankliche Konstruktion, der die analytische Forschung auf allen Gebieten als Hilfe dient, andererseits richtet sich diese Theorie notwendig nach der geistigen und materiellen Lage und den sich daraus ergebenden Impulsen, die für eine der gesellschaftlichen Klassen jeweils kennzeichnend sind. Manche Ansichten werden freilich weniger durch die psychische Struktur einer bestimmten Gruppe im Produktionsprozeß als durch private Eigentümlichkeiten ihrer Urheber bestimmt; sie pflegen entweder keine gesellschaftliche Bedeutung zu gewinnen oder unterliegen durch die Art, wie sie wirken und verstanden werden, einer mehr oder minder eindeutigen Umprägung im Sinn einer bestimmten Klasse.

Da besonders im gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick die Lösung der entscheidenden realen Probleme, an denen die Menschheit leidet, von dem Ausgang der Kämpfe zwischen den gesellschaftlichen Gruppen abhängt, so entscheidet über das Gewicht einer Theorie vor allem der Umstand, wie weit ihr Konstruktionsprinzip durch die Aufgaben einer solchen Gruppe und nicht durch die private Lage ihres Autors mitbestimmt ist. Nach Hegel wird der Gang der universalen Dialektik durch die immanente Dynamik der Begriffe eindeutig festgelegt; dagegen gilt dem Materialismus jede dialektische Konstruktion als ein Produkt, das Menschen in der Auseinandersetzung mit ihrer gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt entwerfen. Sie ist daher in ihrem ganzen Verlauf nicht bloß vom Objekt, sondern auch von dem geistigen Entwicklungsgrad und den bewußten und unbewußten Strebungen der Subjekte geleitet. Über den Wert einer Theorie entscheidet nicht das formale Kriterium der Wahrheit allein – wieviel Untersuchungen sind gerade in der jüngsten Vergangenheit geführt worden, welche die Erkenntnis um kein Haar breit weiterbringen, aber beanspruchen dürfen, wahr zu sein; wieviel Schriften haben ihren Daseinsgrund nur in der Funktion, von den entscheidenden Problemen abzulenken, ohne daß ihnen logische Verstöße nachzuweisen wären! –, über den Wert einer Theorie entscheidet ihr Zusammenhang mit den Aufgaben, die im bestimmten historischen Moment von fortschrittlichen sozialen Kräften in Angriff genom-

men sind, und auch dieser Wert gilt nicht unmittelbar für die gesamte Menschheit, sondern zunächst bloß für die an der Aufgabe interessierte Gruppe. Daß in vielen Fällen das Denken sich von den Fragen der kämpfenden Menschenwelt völlig entfernt hat, begründet unter anderem das Mißtrauen gegen die Intellektuellen. Wenn auch das Kriterium für diese Entfernung keineswegs das ungeschulte Bewußtsein bilden kann, sondern einzig der wirkliche Nachweis, daß der Zusammenhang mit den jeweils entscheidenden Fragen verlorengegangen ist, so ist dieser Vorwurf gegen die scheinbar jeder Bedingtheit enthobene Intelligenz, der sich mit dem des Rationalismus verbindet, insofern richtig, als diese Beziehungslosigkeit des Denkens nicht etwa die Freiheit des Urteils, sondern mangelnde Kontrolle des Denkens über seine eigenen Motive bedeutet. Die Preisgabe einer historisch bestimmten Terminologie, das dauernde Neuprägen von Begriffen und das Von-vorn-Anfangen bei den Philosophen, die Sorge um neutrale Ausdrücke und die Sucht nach Originalität sind verräterisch. Aber nicht die Intelligenz, sondern ihr mangelnder Zusammenhang mit den geschichtlich gestellten Problemen ist anzuklagen. Die abstraktesten Gedankengänge können realere Bedeutung haben als ein scheinbar konkreter Problemansatz, der sich in seiner Ausdrucksweise möglichst alltäglicher und volkstümlicher Worte bedient. Besonders die handwerkliche und bäuerliche Sphäre werden hierbei bevorzugt. Je mehr der bewußte Zusammenhang mit den geschichtlichen Kämpfen verlorengeht, desto kräftiger beteuern die Philosophen, daß ihr Denken Boden unter den Füßen und Wurzeln in ihm habe – eine Hilfsvorstellung, die in ihrer Unhaltbarkeit jenen Mangel vollends verdeutlicht.

Begriffe, Urteile und Theorien sind Phänomene, die sich in der Auseinandersetzung der Menschen untereinander und mit der Natur entwickeln. Keineswegs ist zwar, wie der Pragmatismus meint, der Nutzen das Kriterium der Erkenntnis; diese weist sich vielmehr in den verschiedenen Wissenschafts- und Lebensgebieten auf Grund sehr mannigfacher Zeichen aus. Die Lehre, daß jede Erkenntnis nützlich sei, das heißt unmittelbar zur Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses führen müsse, ist falsch, aber das theoretische Bedürfnis selbst, das Interesse an der Wahrheit, wird entsprechend der Lage des Erkennenden gelenkt. Wenn sein

Schicksal, in dem materielle und psychische Momente sich durchdringen, dazu führt, daß in seiner geistigen Arbeit nicht bloß private Schrullen, sondern die Bedürfnisse der Menschheit sich durchsetzen, kann sie geschichtliche Bedeutung gewinnen. Ein Gott vermöchte gar nichts zu erkennen, weil er keine Bedürfnisse hat. Keineswegs bloß durch die Anforderung, welche unmittelbar die materielle Lage stellt, werden die Denkvorgänge im einzelnen geleitet, sondern ebensosehr durch unbewußte Triebregungen, die freilich selbst wieder in letzter Linie Reaktionen der Individuen auf ihre Lage in der Gesellschaft sind. In einer Theorie kann zum Beispiel ganz abgesehen von ihrer Richtigkeit oder Falschheit das Bedürfnis nach Selbstbestätigung, das im wirklichen Leben nicht befriedigt wird, zum Ausdruck kommen. Solche irrationalen Faktoren spielen zwar im geistigen Leben einer Gruppe eine um so geringere Rolle, je weniger ihre Lage zu Verdrängungen zwingt, doch entspringen die Denkaufgabe selbst und die Mittel, sie zu bewältigen, jedenfalls den Anforderungen, die eine bestimmte Situation an bestimmte Menschen stellt.

Selbst die Bestimmung der Wahrheit nach den jeweils angemessenen Kriterien, geschehe sie bloß durch psychische Prozesse (etwa durch Erinnerung), durch Experimente oder Ereignisse, die vom Subjekt unabhängig sind, hat als Vorgang in der wirklichen Welt geschichtliche Bedingungen. Die Übereinstimmung von Urteil und wirklichem Sachverhalt ist nie unmittelbar gegeben; es besteht zwischen ihnen keine Identität. Sowohl die Aufgabe, die das Denken jeweils zu lösen hat, seine Art und Weise, als auch das Verhältnis von Urteil und Gegenstand sind vergänglich. Trotzdem gibt es in jedem bestimmten Fall den Unterschied von wahr und falsch. Die relativistische Leugnung dieses Unterschiedes widerspricht sich selbst. Wahr und falsch sind unterscheidbare Eigenschaften theoretischer Gebilde; sie betreffen ihre Beziehung zum Gegenstand. Diese ist durch die unterscheidenden Menschen zwar keineswegs willkürlich gestiftet, aber doch vermittelt: ohne diese Vermittlung gibt es keine Wahrheit. Daher ist die Theorie kein von den Menschen ablösbarer Tatbestand. Niemand kann so über sich selbst oder gar über die Menschheit reflektieren, wie wenn er ein von bestimmten historischen Bedingungen freies Subjekt wäre. Ein Individuum mag freilich von gewissen persönlichen Interessen

absehen, es mag tunlichst alle durch sein eigenes Schicksal bedingten Eigentümlichkeiten ausschalten, stets werden doch alle Schritte seines Denkens Reaktionen eines bestimmten Menschen einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse in einem bestimmten Zeitpunkt sein. Das versteht sich gewiß von selbst, aber der Charakter der gesamten idealistischen Philosophie läuft dieser Selbstverständlichkeit zuwider. Das philosophische Denken wird darin – entweder ausgesprochen (wie im klassischen deutschen Idealismus) oder unausgesprochen (wie bei Berkeley) – als etwas verstanden, was sich zwar im empirischen Menschen zu vollziehen scheint, in Wirklichkeit aber die zeitlose Voraussetzung dieses empirischen Menschen oder wenigstens ein von ihm selbst unabhängiger Vorgang ist. Die idealistische Philosophie ist eben im bürgerlichen Zeitalter, wenigstens beim aufgeklärten Bürgertum selbst, weitgehend an die Stelle der Offenbarung getreten. Der umfassende Sinn, der Einblick in die Grundfesten der Welt wird nicht mehr von oben her verkündigt, sondern durch eine in jedem Einzelnen wohnende spirituelle Kraft entdeckt oder sogar hervorgebracht. Das Weltbild des Idealismus soll ganz wie der affirmative Inhalt der Religion nicht die Züge der vergesellschafteten Menschen, die es hervorgebracht, an sich tragen, sondern als reiner Spiegel ewiger Ordnungen gelten. Die irrationalistischen Strömungen des Idealismus haben hierin vor den rationalistischen nichts voraus. Zwar setzen sie anstelle des analytischen Denkens die Intuition oder andere Regungen des Gemüts, die Stimmung, die Freude, die Langeweile, die Angst, die Gläubigkeit, die Zucht[36], als Bedingungen der Einsicht, aber die Wesenheit, deren der Mensch in dieser Haltung inne wird, sei es Leben, Existenz oder Volkheit, gilt doch als

[36] Cf. zu einigen dieser Bedingungen Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn 1929, S. 15–19: »Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin und her ziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen ... Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die *Freude* aus der Gegenwart des Daseins ... eines geliebten Menschen ... Die Befindlichkeit der *Stimmung* enthüllt ... je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen. ... In der hellen Nacht des Nichts der Angst entsteht erst die *ursprüngliche* Offenbarkeit des Seienden als *eines solchen:* daß es *Seiendes ist – und nicht Nichts.*«

Richtschnur, an die man sich unbedingt halten kann, mag diese auch nur in dem Gebot bestehen, die eigenen Prinzipien und Handlungen immer in Frage zu ziehen oder etwa den Platz, an den der jeweilige Mensch kraft seines Schicksals nun einmal gestellt ist, frei zu bejahen. Die Weihe, welche durch die idealistische Philosophie bestimmten Haltungen und Zielsetzungen verliehen wird, hängt notwendig mit dem unvollziehbaren Gedanken eines zeitlosen Subjekts zusammen. Indem der Materialismus diese Verbindung aufdeckt, entthront er den vergöttlichten Geist in gründlicherer Weise als der Irrationalismus, der die Analyse negiert, um sich dem blinden Glauben zu verschreiben.

Der dialektische Materialismus erkennt die Berechtigung im Vorwurf gegen das bloß analytische Denken an. Alte und neue philosophische Lehren, welche die Ergebnisse der Analyse hypostasieren und Produkte der Abstraktion als den Grund oder die Elemente des Seins hinstellen, sind einseitig und beschränkt. Die verdinglichten Kategorien der irrationalistischen Philosophie wie etwa Leben und Existenz – mögen sie auch als innerlich bewegt, geschichtlich und konkret behauptet werden – sind jedoch nicht weniger abstrakt als die ontologischen Prinzipien der als rationalistisch bekämpften Richtungen wie zum Beispiel das Ich, die absolute Idee und die Summe der Empfindungen. Alle diese isolierten Einheiten, bei welchen der Prozeß, durch den sie gewonnen wurden, vergessen oder als unerheblich betrachtet wird, erfüllen heute die ideologischen Funktionen metaphysischer Grundbegriffe. Im Gegensatz zum Irrationalismus versucht der Materialismus die Einseitigkeit des analytischen Denkens aufzuheben, ohne es zu verwerfen. Auch die dialektische Theorie selbst behält freilich abstrakten Charakter, schon deshalb, weil sie trotz der Bemühungen, den Gegenstand möglichst in der Mannigfaltigkeit seiner Entwicklungsformen zu spiegeln, bereits bei seinem Gewahrwerden und bei jedem ihrer Schritte von bestimmten historischen Bedingungen abhängt. Erkenntnis der Totalität ist ein sich selbst widersprechender Begriff. Das Bewußtsein der eigenen Bedingtheit, die das materialistische Denken kennzeichnet, ist beim gegenwärtigen Stand der Theorie identisch mit der Erkenntnis der gesellschaftlichen Bedingtheit der Individuen. Wie die Lehre von der Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit des Denkens dem

Begriff des in sich geschlossenen monadischen Individuums zugeordnet ist, so gehört zur materialistischen Ansicht von der Endlichkeit des Denkens die Lehre, daß jeder Einzelne in den gesamtgesellschaftlichen Lebensprozeß verflochten ist. Die Überwindung der Fehler des abstrakten Denkens geschieht im Materialismus ebenso wie bei Hegel dadurch, daß versucht wird, die einzelnen Kategorien als abhängig von einem sie erzeugenden Prozeß zu begreifen. Aber dieser ist im Materialismus nicht selbst wieder geistiger Art; sein Resultat ist nicht die sich selbst begreifende und daher unendliche Idee. Vielmehr hängt nach dem Materialismus das Individuum mit allen seinen Kategorien von der gesellschaftlichen Entwicklung ab; diese wird in der ökonomischen Geschichtstheorie dargelegt. Subjekt und Objekt fallen hier niemals ganz zusammen, sie befinden sich vielmehr je nach der Rolle, welche die Theorie in der Gesellschaft spielt, je nach dem Grad der Herrschaft der Menschen über sich und die außermenschliche Natur in einer variablen Spannung.

Wenn auch die Gesellschaft keineswegs die Totalität der Bedingungen für die individuellen Lebensschicksale enthält, wenn vor allem aus der Zugehörigkeit eines Individuums zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe durchaus nicht folgt, daß es auch die für diese Gruppe typischen Fähigkeiten und Anschauungen zeigen müsse, so geht doch die Abhängigkeit viel weiter, als in der vorwiegend individualistisch gerichteten Philosophie und Psychologie angenommen wird. Abgesehen davon, daß auch bei verschiedenem Gebaren der Angehörigen einer Klasse die für ihr Handeln bestimmenden Gesichtspunkte viel einheitlicher zu sein pflegen, als der oberflächliche Betrachter wahrnimmt, sind auch die echten Verschiedenheiten nicht als unmittelbar natürliche anzusehen. Die charakterlichen Differenzen gehen, wie wir heute wissen, nicht nur auf bewußte Erziehung, sondern mehr noch auf Erlebnisse in der Kindheit zurück. Das Inventar dieser Erlebnisse ebenso wie ihre verschiedenen Ursachen sind durch die Eigentümlichkeiten der Familie, wie sie sich in den verschiedenen Gesellschaftsklassen im Lauf der Geschichte entwickelt haben, ebenso wie durch das besondere Schicksal seiner Familie für den Einzelnen mitbestimmt. Jedes Individuum hat seine Natur, aber diese ist weit über das heute wissenschaftlich faßbare Maß hinaus gesellschaftlich bedingt.

Aus dieser Auffassung des Individuums geht nicht nur die kritische Haltung des Materialismus gegenüber der Hypostasierung des analytischen, selbst des dialektischen Denkens hervor, sondern sie begründet auch seine Stellung zum Individualismus, dem zweiten großen Vorwurf, der heute den rationalistischen Strömungen der Philosophie entgegengehalten wird. Obschon die Handlungen und mehr noch das Glück jedes Einzelnen immer Funktionen der Gesellschaft gewesen sind, so war doch in manchen Zeitabschnitten, vor allem in den kapitalistischen Aufschwungsperioden, das – freilich gesellschaftlich bedingte – Individuum in großen sozialen Schichten imstande, durch seine besonderen Überlegungen, Entschlüsse und Unternehmungen seine Lage weitgehend zu verbessern. Heute ist wegen der ökonomischen Verhältnisse das Leben der Menschen auch in den höchstentwickelten Ländern mit verschwindend wenig Ausnahmen durch Faktoren beherrscht, welche ihrem Willen überhaupt nicht unterworfen sind. Alle ihre auf den individuellen Vorteil gerichteten Überlegungen verhalten sich zu den großen gesellschaftlichen Ereignissen wie den Wirtschaftskrisen und den eng mit ihnen verknüpften Kriegen so ohnmächtig, daß vorübergehende Erfolge eines Einzelnen oder gar ein ganzes erfolgreiches Dasein, soweit der Entschlußkräftige nicht zu dem kleinen Kreis der ökonomisch mächtigsten Herren oder ihrer nächsten Diener gehört, wie ein Versehen anmuten, wie eine der kleinen Ungenauigkeiten in der Apparatur, die nie ganz zu beheben sind. Wenn daher der Materialismus in früheren Phasen mit Recht die Menschen dazu ermutigte, sich um ihr individuelles Wohl zu kümmern, so enthält er gegenwärtig den klaren Einblick in die Fragwürdigkeit dieses Tuns. Das Bemühen um das persönliche Schicksal ist weitgehend in Teilnahme an den gesellschaftlichen Kämpfen umgeschlagen. Dies darf nicht mechanistisch mißverstanden werden. Wer im Sinn der materialistischen Theorie an den gesellschaftlichen Aufgaben arbeitet, will nicht etwa auf Grund abstrakter Überlegungen mittels der gesellschaftlichen Veränderung sein eigenes Wohl betreiben. Das wäre in der Tat selbst ein höchst einseitiges Denken, das sich schon wegen der Zeiträume der gesellschaftlichen Veränderung notwendig als eitel erweisen müßte. Der Übergang vom individualistischen Denken zur Erkenntnis der gesellschaftlichen Situation ist weniger dadurch ge-

kennzeichnet, daß ein einzelnes Subjekt seine Ansichten revidiert, als dadurch, daß die richtige Theorie von sozialen Schichten, die, in bestimmten historischen Augenblicken, durch ihre Stellung im Produktionsprozeß besonders dazu vorbereitet sind, ergriffen wird. Große Massen verdrängen lange Zeit hindurch die Erkenntnis der Aussichtslosigkeit individualistischen Strebens in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, auch wenn sie ihnen praktisch und theoretisch noch so deutlich offenbart wird. Durch die Erziehungsbedingungen, wie sie in den meisten gesellschaftlichen Gruppen herrschen, werden immer aufs neue psychische Mechanismen reproduziert, kraft deren dieses Wissen als unerträglich empfunden und entsprechend verarbeitet wird. Die vom Standpunkt der Eigeninteressen des Individuums schmerzliche Erkenntnis wird nur dort ertragen, wo die individualistischen Werte sowohl im Sinn persönlichen guten Lebens wie individuellen Aufstiegs nicht mehr als die höchsten gefühlt werden. Der Typus Mensch, bei dem das klare Wissen über die gegenwärtige Lage der Gesellschaft wirklich Macht gewinnt, verändert den Sinn, den dieses Wissen in der skeptischen Reflexion des enttäuschten bürgerlichen Individuums besaß. Die Erkenntnis bildet in diesem Typus eine vorwärtstreibende Kraft. Sie verweist alle, welche durch die Aufrechterhaltung der veralteten Formen des gesellschaftlichen Lebens zu einer aussichtslosen Existenz verurteilt sind, auf ein bloß solidarisch zu erreichendes Ziel: die Veränderung dieser Gesellschaft in eine den Bedürfnissen der Allgemeinheit angemessene Form. In der Solidarität ist das Selbstinteresse nicht einfach verneint; denn es bildet als Wissen von der Aussichtslosigkeit des individuellen Strebens in der bestehenden Welt einen fortwährenden Antrieb zur Aktivität. Aber es verliert die Gestalt, die im bürgerlichen Zeitalter ihm eigentümlich war, nämlich seinen Gegensatz zum Interesse der Allgemeinheit.

Im irrationalistischen Begriff der »Zersetzung« verbindet sich die Anklage, das Denken zerstöre seinen Gegenstand, mit dem Vorwurf seiner individualistischen Tendenz. Dieser Begriff zielt nicht nur auf die Haltung eines Menschen, der, unfähig sich an die großen Gehalte des Lebens hinzugeben, aus Schwäche und Ressentiment die für andere begeisternden Erlebnisse begrifflich zerpflücke, sondern er will auch besagen, die Entwertung alles Großen durch

die Analyse geschehe im Dienste des allein auf Selbsterhaltung bedachten, gegen die Gesamtheit gleichgültigen Individuums. Rationalistische Kritik wird nicht nur angegriffen, weil sie religiöse, metaphysische oder sonstige ideologische Lehren dem Denken und damit der Gefahr berechtigten Zerfalls aussetzt, sondern auch, weil sie Normen und Werte an individualistischen Zwecken messe. In der Tat war bereits der cartesianische Rationalismus insofern individualistisch, als er den Widerspruch von Urteilen gegen die in jedem Individuum der Anlage nach vorhandene Vernunft als Kriterium ihrer Falschheit ansah. Das Maß für Normen und Theorien wurde zunehmend das absolut gesetzte Individuum, und mit dem monadischen Ich wurden seine jeweiligen Zwecke hypostasiert. Entgegen dem Satz von der Gleichheit der Menschen, den das Bürgertum nach Übernahme der Macht aus einem Postulat in eine Behauptung umgedeutet hat, ist aber der Mensch ein historisch bestimmter. Die gesellschaftlich bedingten Unterschiede sind groß genug. Und ähnlich wie im heutigen Irrationalismus diese Unterschiede als naturgesetzt und gottgegeben verklärt werden wie zur Zeit der Sklavenwirtschaft, sind sie in der liberalistischen Periode dogmatisch geleugnet worden. Das ausschließlich auf ökonomischen Vorteil gerichtete Individuum erschien als Prototyp des Menschen. *Ratio* war seine *ratio*, Zweckmäßigkeit die Übereinstimmung mit seinen Zwecken und am Ende die Übereinstimmung mit den Zwecken des eigener Dynamik folgenden geschäftlichen Unternehmens. Der Grund dieser Entwicklung lag im Prinzip der freien Warenwirtschaft, derselben, die nach einer ungeheueren Förderung des ganzen gesellschaftlichen Lebens zur Fessel wird. Das Gesetz des ökonomischen Nutzens beherrscht in ihr als natürliches Gesetz die psychischen Reaktionen der Menschen. Der Irrationalismus verwirft die Denkart, die diesem Gesetz entspricht. Er bekämpft das Selbstinteresse, wie er auch den Verstand bekämpft.

Die rationalistische Scheidung des Menschen in die zwei selbständigen Hälften von Körper und Geist hatte das gesamte unbewußte und halbbewußte seelische Geschehen der wissenschaftlichen Theorie entzogen. Von wenigen Ausnahmen in der französischen Psychologie (vor allem bei La Rochefoucauld und Vauvenargues) und in der deutschen Philosophie (vor allem in den theoretischen

Schriften Goethes und der Romantik) abgesehen, war der eigentlich seelische Teil des menschlichen Lebens fast ausschließlich in der schönen Literatur behandelt worden. Die nicht individualistischen Regungen entgingen damit der Aufmerksamkeit des Rationalismus; seine Psychologie wurde zur Theorie des »self-interest«. Daß der moderne Irrationalismus diesen Mangel angriff, ist sein Verdienst. Während aber die Freudsche Theorie, die ihrer Struktur nach der liberalistischen Periode angehört, wenigstens in den Jahrzehnten ihrer Ausbildung den Menschen als Produkt einer Auseinandersetzung zwischen Bewußtem und Unbewußtem, einer unter dem Zwang der gesellschaftlichen Umwelt sich abspielenden Dialektik zwischen Ich und Es verstand, begann der Irrationalismus das Unbewußte zu vergötzen. Er greift dogmatisch einzelne theoretisch völlig unerhellte Faktoren wie etwa den unbewußten Einfluß historischer Verbundenheit, von Rasse und Landschaft heraus, und setzt sie unmittelbar an die Stelle des vernünftigen Denkens der Einzelnen, das er in Mißkredit bringt. Aber es ist ein ebenso großer Fehler, die Bedingtheit des Denkens, das durch die gesamte Lebenssituation, wie freilich auch durch den Gegenstand, geleitet wird, auf einzelne als ewig gedachte Faktoren zu reduzieren, wie diese Bedingtheit nach rationalistischer Manier zu leugnen.

Die Bloßstellung der rein egoistischen Reflexion, des »Eigennutzes«, enthält wie die des analytischen Denkens einen richtigen Inhalt in falscher Form. Das nur auf individuellen Vorteil gerichtete Handeln ist gegenwärtig für den überwiegenden Teil der Menschheit eitel. Die Zentrierung aller Sorgen um bloße Lebenserhaltung, die möglichst geschickte Anpassung des eigenen Lebens an die vorhandenen Bedingungen, das fortwährende Messen aller Ereignisse am eigenen Wohl und an dem der Angehörigen bildete in einem entschwundenen ökonomischen Zustand die angemessene Reaktionsform aufgeklärter Individuen. Soweit das Denken heute noch ausschließlich diesen Charakter trägt, ist es in der Tat nicht rational, sondern rationalistisch. Aber wenn es wahr ist, daß das Individuum von der Gesamtgesellschaft abhängt und heute die Interessen der Allgemeinheit vor der blinden Verfolgung der eigenen zu stehen haben, so liegt der Grund für diese Wahrheit darin, daß die Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Gestalt in

Widerspruch zu den Selbstinteressen der meisten Menschen steht. Nicht die Unterdrückung der individuellen Interessen, sondern die Überwindung dieses Widerspruchs ist die Aufgabe, die nach der materialistischen Theorie nur durch eine bestimmte Veränderung der Produktionsverhältnisse, der Grundlage des gesamten Gesellschaftsbaus, zu lösen ist. Der Irrationalismus leugnet dagegen das Recht der Selbsterhaltung des Einzelnen und sieht im Ganzen unmittelbar Sinn und Ziel aller menschlichen Tätigkeit, so, als ob das Interesse am Ganzen nicht durch das der Individuen an sich selbst und ihresgleichen, sondern durch bedingungslose Unterwerfung vermittelt wäre. Ähnlich wie er das Bild lebendiger Prozesse nicht durch gedankliche Rekonstruktion aus den Ergebnissen der Analyse, sondern durch unmittelbares Erleben gewinnen will, soll die Teilnahme am sozialen und politischen Geschehen nicht im Hinblick auf die wirklichen Bedürfnisse der Menschen, sondern durch unkontrollierte Hingabe des Einzelnen an das Ganze, wie es gerade besteht, erfolgen. Durch beides macht er sich zum Diener der jeweils herrschenden Gewalt. Die Feindschaft gegen das Denken schützt, wie oben dargelegt, einzig die Unwahrheit, nämlich die falschen Glaubensinhalte der Metaphysik und Religion. Die Hingabe an das Ganze, der »Gemeinnutz« ist auch der schlechten Herrschaft ein willkommenes Prinzip. Es ist ebenso dogmatisch wie der Eigennutz, solange das Ganze nicht am Glück der Menschen sein dauerndes Korrektiv hat. Ohne die Erfüllung der Hegelschen Bestimmung, »daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen« ist[37], bliebe die Forderung der völligen Hingabe an seine Belange bloßer Dogmatismus.

Unter dem Gesichtspunkt der Weltgeschichte mag freilich der auf weite zurückgebliebene Schichten in Stadt und Land ausgeübte Zwang, die eigenen engen Interessen unterdrücken zu lernen, eine Kur sein, die auch unter anderen Verhältnissen unumgänglich wäre. Ihrer veralteten Produktionsweise entspricht eine geistige Haltung, von der aus keine rationale, sondern eine allein durch Autorität vermittelte Angleichung an den gegenwärtigen Erkenntnisstand möglich ist. Die Forderung des Verzichts auf die eigenen

[37] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270.

Interessen, der Aufruf zu Disziplin und Heroismus, das Loblied auf die Armut wird jedoch vornehmlich an die fortschrittlichen Gruppen der Gesellschaft gerichtet, die weit mehr das allgemeine Interesse »zu ihrer Substanz« haben, als es beim jeweiligen Ganzen der Fall zu sein pflegt, in dessen Namen jene Forderung erhoben wird. Daher fällt der Irrationalismus mit seiner an sich richtigen Kritik gegen den Individualismus ebenso hinter den Liberalismus zurück wie mit seinem Angriff auf das Denken. Er ist eine »Gegenbewegung«. In der Kritik, in der Zerstörung, die als Prinzip ihm selbst verhaßt ist, bleibt er erfolgreich, im »Aufbau«, den er als Prinzip bejaht, in der Eroberung neuer Lebensgebiete vermag er nur etwas zu leisten, sofern sich die ihm entgegengesetzten Elemente zwangläufig in ihm selbst auswirken: mit Hilfe des Denkens und des Motors der besonderen Interessen.

Das nackte Selbsterhaltungsstreben, die rein egoistische Zielsetzung, neben der andere Triebregungen verkümmern, kennzeichnet heute in der Tat ein armseliges Leben. Wird diese Einsicht aus einer theoretischen Reflexion zum Herrschaftsprinzip gemacht, so gewinnt sie freilich eine besondere ideologische Funktion. Der philosophische Irrationalismus Nietzsches und Bergsons hatte die herrschenden Schichten selbst gegen ihre wirtschaftlich bedingte innere Verarmung aufgerufen, indem er sie an ihre eigenen Möglichkeiten, an die Möglichkeiten des »Lebens« erinnerte. Bedienen sich die Herrschenden des gleichen Aufrufs gegenüber der Gesamtheit, ohne dabei jeweils eine rationale, an das Selbstinteresse der Individuen anknüpfende Begründung zu geben, so wird er zur bequemen Zumutung, das entbehrungsreiche Dasein, das sie unter den gegebenen Verhältnissen zu führen hat, geduldig zu ertragen. Er bedeutet den Verzicht auf Rechenschaft. Wenn vernünftiges Denken auch keineswegs auf das Messen an egoistischen Zwecken einzuengen ist, wie die extrem-liberalistische Ideologie es will, so kann doch jede vernünftige Begründung eines Handelns sich in letzter Linie nur auf das Glück von Menschen beziehen; eine Regierung, welche sich des Nachweises, daß ihre Akte diesen Sinn für die Regierten haben, entschlüge, wäre bloße Despotie. Diese braucht nicht notwendig schlecht oder auch nur rückschrittlich zu sein: die Staatstheorien, welche die Formen der Regierung unter Vernachlässigung ihres Inhalts behandeln und der Vertretung der

Interessen mehr Aufmerksamkeit als ihrer Erfüllung widmen, haben ihre große Zeit längst hinter sich. Es gibt eine aufgeklärte, ja, eine revolutionäre Despotie. Über ihren Charakter entscheidet ihr Verhältnis zu den wirklichen Interessen der beherrschten Menschen. Wenn es auch keinen unbedingten Maßstab gibt, nach dem dieses in den verschiedenen Perioden zu beurteilen wäre – schon deshalb nicht, weil die Härte und Ungerechtigkeit der Despotie nicht allein aus ihr selbst, sondern auch aus dem allgemeinen Entwicklungsgrad der von ihr beherrschten Massen zu erklären ist –, so bestimmt sich in der ganzen neueren Zeit doch ihre soziale Funktion, ihre fortschrittliche oder reaktionäre Bedeutung dadurch, wieweit ihre Ausübung den Interessen der Allgemeinheit entspricht. Selbst wenn man auch die grausamsten Perioden der Menschheit nur teleologisch, also im Hinblick auf ihre Höherentwicklung, auf die Heranzüchtung des Menschen dazu, daß er »ein paar primitive Erfordernisse des sozialen Zusammenlebens«[38] im Gedächtnis behalte, betrachtet, ist das Ziel dieser Entwicklung nur durch bestimmte menschliche Interessen definiert. In der Gegenwart beherrscht der Widerspruch zwischen den Lebensinteressen der Menschen und der Aufrechterhaltung der bestehenden Lebensformen die gesamten geschichtlichen Ereignisse. Der Irrationalismus, der die individuellen Interessen bei den Massen durch die Forderung des gedankenlosen Gehorsams und des blinden Opfers verneint, anstatt sie durch Reflexion auf die Grundlagen des Gesellschaftsprozesses in ihrer Struktur zu verändern und über das bloße Trachten nach Vorteil hinauszuheben, dient heute unbewußt keineswegs verneinten, partikularen Interessen.

Der logische Irrtum liegt dabei in der undialektischen Verwendung der Begriffe Ganzes und Teil. Es wird zwar im Gegensatz zur positivistischen Methodologie des Liberalismus richtig gesehen, daß das Ganze nicht bloß mehr, sondern überhaupt etwas Anderes ist als die Summe seiner Teile, besser gesagt, daß die Summe ein Grenzfall von Ganzheiten ist. Diese Einsicht lag bereits in der irrationalistischen Kritik des abstrakten Denkens. Sie drückt in der ausschließlichen Betonung der Selbständigkeit des Ganzen »nur die Tautologie aus, daß das Ganze als Ganzes nicht den Tei-

[38] Nietzsche, ›Zur Genealogie der Moral‹, II. Abhandlung, Aph. 3, in: *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Band XV, S. 324.

len, sondern dem Ganzen gleich ist«[39]. Von hier aus erscheint das Verhältnis zwischen Ganzem und Teil einseitig so, daß der Teil im Ganzen bloß durch dieses allein und gar nicht durch sich selbst bestimmt sei. Die einfache Wahrheit, daß das Ganze ohne die Teile nichts ist, eben diejenige, die von der positivistischen Wissenschaftstheorie ihrerseits einseitig festgehalten wurde, spielt in der irrationalistischen Ganzheitslehre eine untergeordnete Rolle. Es gilt aber zu begreifen, daß die Dynamik jedes Ganzen je nach seiner Eigenart ebenso durch seine Elemente wie durch die ihm eigentümliche Struktur bestimmt wird, und in der menschlichen Geschichte geht es sogar darum, daß auch noch die Struktur des Ganzen, die Formen des gesellschaftlichen Lebens, unter die Kontrolle der Elemente, nämlich der in ihnen lebenden Menschen gelangen.

In der liberalistischen und gewiß auch in der ihr nachfolgenden Periode sind die Gesellschaft und alle ihre Einrichtungen, das gesamte kulturelle Leben, nur scheinbar von den Menschen beherrscht worden; sie bildeten sich ein, die wichtigen Entscheidungen, sei es in ihren geschäftlichen Unternehmungen, sei es in den Parlamenten, sei es auch in der Person ihrer politischen Führer selbst zu treffen, während doch gerade diejenige Sphäre, welche in letzter Linie den allgemeinen Gang der Geschichte bestimmt, nämlich die ökonomische, sich jeder vernünftigen Regelung entzog. Die aus ihr sich ergebenden Notwendigkeiten, die Lebensfragen der Menschheit im eigentlichen Sinn, wirken daher blind, das heißt unter unnötiger Entwicklung von sozialer Not, Kriegen und Rückfällen in barbarische Zustände der Gesellschaft. Weil der Produktionsprozeß der Menschheit der eigentlichen Organisation und Kontrolle ermangelt, ja, weil die neuzeitlichen Monopole als isolierte Organisationsversuche die allgemeine Desorganisation noch vermehren, entzieht sich auch das Ganze des gesellschaftlichen Lebens, das letztlich von der Ökonomie abhängt, dem menschlichen Willen. Es tritt den Individuen als ihnen fremde Schicksalsmacht, als zweite Natur gegenüber. Genau so weit aber wie die Bestimmung bewußter Wesen durch blinde Natur, die Begrenzung des Reichs der Freiheit durch das der Notwendigkeit reicht, so

39 Hegel, ›Wissenschaft der Logik‹, 2. Buch, in: *Sämtliche Werke*, Glockner, Band 4, Stuttgart 1928, S. 644.

weit herrschen Zufall und Tod über das Leben. Deshalb kommt es darauf an, daß das gesellschaftliche Ganze nicht bloß scheinbar, sondern wirklich unter die Kontrolle seiner Teile kommt. Diese selbst werden trotz der Kontrolle andererseits auch weiterhin in bestimmtem Maß vom Ganzen beherrscht, weil das von ihnen Geschaffene auf sie selbst wieder zurückwirken muß. Das versteht sich von selbst: es ist ein Satz, der allgemein für lebendige Prozesse gilt.

Der undynamische Gebrauch der Begriffe von Ganzem und Teil liegt der irrationalistischen Lehre von Individuum und Gemeinschaft überall zugrunde. Er spielt gegenwärtig besonders in der von Othmar Spann ausgehenden universalistischen Philosophie eine Rolle. Hauptsächlich zwei methodische Fehler beherrschen heute das Reden über Individuum und Gemeinschaft. Erstens wird bei der einseitigen Festlegung des Verhältnisses die besondere Natur des jeweils zu untersuchenden Prozesses, in welchem Totalität und Elemente sich je in verschiedener Weise bestimmen, mangelhaft berücksichtigt. Dies kommt in Folgerungen zum Ausdruck, die in ihrer metaphysischen Primitivität kaum zu überbieten, aber dafür leicht eingänglich sind. Da wird zum Beispiel von dem Satz: »Das Ganze ist früher als der Teil«[40] behauptet, damit sei kein Ursachenverhältnis gesetzt, es handle sich nur um die logische Priorität; die ursächliche Betrachtungsweise habe »in der Gesellschaft gar keinen Platz«[41]. Es zeigt sich jedoch rasch, daß dieser Angabe bloß terminologische und gar keine sachliche Bedeutung beigemessen wird; denn jener in der reinen Logik freilich sinnlose Satz wird unbekümmert auf genetische Probleme der Wirklichkeit bezogen. Seine Übertragung auf gesellschaftliche Fragen geschieht ganz mechanisch:

»Ist die Tatsache, daß geistige Gemeinschaft oder Ganzheit Grund und Wesen aller gesellschaftlichen Erscheinungen ausmacht, einmal anerkannt, dann ergibt sich von selbst, daß die erstwesentliche Wirklichkeit in der ›Gesellschaft‹ liege und der einzelne erst das in ihr abgeleitet (weil gliedhaft) Entstehende sei. Der einzelne ergibt sich jetzt nicht als selbstwüchsig (autark), sondern als Glied, die Gesellschaft nicht als Haufen,

[40] Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, Leipzig 1930, S. 562.
[41] Ibid., S. 562 f.

sondern als Ganzheit, die sich ausgliedert.«[42] »So ergeben sich zwei Merkmale: a) Das Ganze, die Gesellschaft, ist die eigentliche Wirklichkeit, und b) das Ganze ist das Primäre (begrifflich Erste), der einzelne ist gleichsam nur als Bestandteil, als Glied desselben wirklich vorhanden, er ist daher das Abgeleitete.«[43]

Die meisten der gegenwärtigen philosophischen und soziologischen Ausführungen über Individuum und Gemeinschaft pflegen auf keiner strengeren Betrachtungsweise zu beruhen. Sie sind ihren individualistischen Gegnern, welche die umgekehrte These, also die logische und ontologische Priorität der Teile über das Ganze behaupten, keineswegs überlegen; ja, diese sind insofern der Wahrheit noch näher, als für die mechanischen Naturwissenschaften, oberflächlich gesehen, ihre Lehre zutrifft und in der Soziologie die Individuen mindestens in dem oben dargelegten Sinn der zu erstrebenden Kontrolle einen Vorrang haben. Beide Parteien sehen nicht, daß die ausschließliche Betonung einer Seite des Verhältnisses »eine hohle Abstraktion« ist; sie verfallen beide in pure Metaphysik.

Die heutige Diskussion über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft ist aber noch mit einem zweiten Irrtum behaftet. Das Problem pflegt nämlich nicht in bewußtem Zusammenhang mit den realen Bedürfnissen bestimmter Menschengruppen, also nicht ausgehend von der geschichtlichen Praxis gestellt zu werden, sondern so, als ob die handelnden Menschen sich immer und ewig in gleicher Weise nach der allgemeingültigen Antwort auf das philosophische Problem von Ganzem und Teil, von Individuum und Gemeinschaft zu richten hätten. Statt als ein Moment bei der Bewältigung ihrer Aufgaben, das freilich eine eigene Wirkung ausübt, wird die philosophische Auskunft als ewige Norm genommen, die dem Handeln Sinn und Ziel geben soll. Der Philosoph glaubt, die Ziele der Menschen zu bestimmen, und verfällt, eben weil er sich über die Verflechtung des Denkens mit den realen Bedürfnissen und mit den wirklichen Kämpfen der Menschen nicht im klaren ist, leicht in blinde Abhängigkeit von den jeweils herrschenden Mächten. Die Ergründung des Verhältnisses von

[42] Othmar Spann, ›Universalismus‹, in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Band VIII, Jena 1928, S. 456.
[43] Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, ibid., S. 100.

Ganzem und Teil auf dem abstrakten Gebiet der Logik oder eine prinzipielle Betrachtung über Individuum und Gemeinschaft können unter Umständen auch für die Theorie, welche im Kampf um eine Verbesserung der gegenwärtigen Gesellschaft steht, nebenher verwendet werden; aber feste Normen aus solchen Betrachtungen können nur außerwissenschaftliche Dienste leisten. Der Rückgriff auf solche entfernten und als ewig gedachten Probleme, ebenso wie das Zurückgehen auf das vorgeblich ursprüngliche oder eigentliche oder echte, jedenfalls vorgeschichtliche Wesen des Menschen haben insofern ideologische Funktion, als sie etwas leisten sollen, wozu sie prinzipiell untauglich sind: die Gewinnung oder Rechtfertigung eines bestimmten von den Menschen geforderten Verhaltens, das in der passiven Unterordnung besteht. Der Gedanke, daß Ontologie, Anthropologie, Folklore oder Psychologie bloße Abzüge aus dem Gewesenen und nicht Vorbilder für die Zukunft sind, pflegt dabei gar nicht vorzukommen. Ja, nicht allein die Vorgeschichte des Menschen, sondern selbst die außermenschliche Natur soll als Muster dienen. Wollte ein Kind bei einer Unart auf seine »Natur« oder ein kleiner Gauner auf das Machtstreben als menschlichen Urtrieb verweisen, würde man ihnen gewiß bedeuten, der Mensch müsse damit fertig werden. Den Völkern aber tischen die Philosophen als Begründung für den unwürdigen Zustand der Welt heute die abgeschmacktesten Vergleiche aus der Pflanzen-, Rassen- und Entwicklungslehre auf. Solche Erwägungen aus fernabliegenden Gebieten des Wissens und mehr noch des Unwissens können die menschlichen Zielsetzungen bloß verwirren, die gewiß in vielfacher Weise vom jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis abhängen. Max Webers radikale Trennung von Zielsetzung und Wissenschaft ist nicht zu halten. Aber selbst eine fortgeschrittene Wissenschaft, geschweige denn die gegenwärtige philosophierende Biologie[44], vermag die Ziele nicht etwa vorzuschreiben, allein aus sich heraus zu begründen oder zu rechtfertigen. Beim Kampf um eine bessere Ordnung spielt die Verfeinerung der Theorie vielmehr als kritisches, korrektives, weitertreibendes und stärkendes Element eine wichtige Rolle. Wenn man heute Wissenschaft und Philosophie um den abstrak-

[44] Cf. die ausgezeichnete Kritik an ihr bei Max Hartmann, in: *Die methodologischen Grundlagen der Biologie*, Leipzig 1933.

ten Nachweis bemüht, daß die Gemeinschaft immer alles und das Individuum, mit Ausnahme einiger Heroen, immer nichts sei, so haben diese Anstrengungen mit der fortschrittlichen Funktion der Wissenschaft nichts zu tun. Sie gehören in die Geschichte der ideologischen Beherrschungsmethoden und nicht in die der menschlichen Erkenntnis.

Der Irrationalismus überwindet das beschränkt individualistische Denken nicht mit Hilfe der Einsicht, daß der weitaus größte Teil der Menschheit ein gemeinsames Interesse an der vernünftigen Organisation der Gesellschaft hat, sondern er fordert den Verzicht auf das individuelle Glück zugunsten metaphysischer Wesenheiten. Die Erkenntnis der Ursachen des Massenelends, das in der gegenwärtigen Not und weiter in der Perspektive auf qualvollen Untergang in den mit diesem System verknüpften Kriegen besteht, vermöchte die Menschheit nicht nur bewußtseinsmäßig, sondern auch in ihrem ganzen psychischen Wesen zu verändern. Die bloße Sorge um das persönliche Fortkommen, die ausschließliche Richtung auf ökonomischen Vorteil wie das zwangshafte Reagieren auf »rationale« Gründe hat sich im Laufe des bürgerlichen Zeitalters freilich verselbständigt und die Menschen jener Schichten, die im gegenwärtigen System noch Chancen zu haben glauben, zu Automaten der individuellen Selbsterhaltung herabgedrückt. Indem angesichts der Unmöglichkeit, die individualistischen Instinkte angemessen zu befriedigen, das reale Individuum als Lebenssinn verneint und an seiner Stelle die gerade gegebene Gesellschaft als das wahre Selbst von oben her bezeichnet wird, richten diese Individuen ihre unbefriedigten sozialen Aufstiegswünsche zum Teil auf die kollektive Einheit, der sie jeweils angehören, und statten in ihren Gedanken und Gefühlen den Staat unmittelbar mit jenen individualistischen Qualitäten aus, welche die liberalistische Epoche dem Einzelnen als Ideale anerzogen hat. Sie befriedigen ihre eigenen Wünsche nach sozialer Geltung in repräsentativen Individuen. Das individualistische Denken ist dabei in Wahrheit gar nicht überwunden, sondern übertragen worden. Entsprechend gelten auch rationalistische Erwägungen, die beim Einzelnen ausgeschaltet werden sollen, in der großen Politik als höchst legitim. In bezug auf den Staat kann das Denken gar nicht egoistisch genug sein. Der vernünftige Be-

griff der Gemeinschaft beruht dagegen auf der Erkenntnis gemeinsamer Lebensinteressen. Diese verbinden jene Gruppen, die infolge des gegenwärtigen, vom Irrationalismus begünstigten, ja, der Intention nach verewigten Gesellschaftszustands sich im Frieden gegenseitig schädigen und im Krieg vernichten müssen. Der scheinbare, teilweise wirklich bestehende Interessengegensatz der in Nationen aufgespaltenen Menschheit, an den die irrationalistische Philosophie und Weltanschauung in ihrem Aufruf zur Unterordnung des Individuums unter das ihm zugeordnete Ganze mit einer Spur von vernünftiger Begründung anzuknüpfen vermag, ergibt sich aus der schlechtgewordenen Organisation und Einteilung der Welt, die einmal eine Förderung des Lebens bedeutet hat; sie aufrechtzuerhalten, liegt heute nur noch im Interesse eines kleinen Teils der Menschheit. Diese muß ihn bei Gefahr des Untergangs beseitigen.

Indem der Irrationalismus den ökonomisch bedingten Triebverzicht weltanschaulich verherrlicht, trägt er dazu bei, die Menschen mit ihm auszusöhnen. Er erleichtert die Anpassung der Massen an ihre gegenwärtige Situation und stellt durch die psychische Befriedigung, die er gewährt, Kräfte, die ihr sonst notwendig entzogen blieben, in den Dienst der herrschenden Politik. Es ist ein wichtiger sozialpsychologischer Satz, daß die unmittelbare Stillung physischer Bedürfnisse wenigstens teilweise und eine Zeitlang durch andersartige Befriedigungen der Massen ersetzt werden kann. Die seelische Haltung, die infolge der Anpassung an die schlechten Existenzbedingungen mit Hilfe des gegenwärtigen Irrationalismus überall entsteht, ist eine bestimmte Art der Opferwilligkeit. In dieser asketischen Einstellung sind die Menschen ebenso an individualistische Werte fixiert wie beim rücksichtslosesten Egoismus – nur daß diese Ideen positiv auf das Ganze übertragen sind und beim Individuum selbst mit umgekehrtem Vorzeichen auftreten: anstelle der persönlichen Macht steht nun der Gehorsam, anstelle des Reichtums die Armut, anstelle der Libertinage die Keuschheit.

In einem Leben, das die bürgerlichen Existenzformen in fortschrittlichem Sinn transzendiert, werden die individualistischen Ziele weder bekämpft noch unterdrückt, sondern treten hinter die für die Gesamtgesellschaft entscheidenden zurück. Die Moral des

Opfers und der Selbstverleugnung ergibt sich dagegen aus der Anpassung egoistischer Existenzen an eine Lage, welche die adäquate Triebbefriedigung unmöglich macht. Weil die Individuen dabei ihre Triebe gleichsam nur dem Vorzeichen nach verändern und auch bei dieser Transformation wenigstens ein Teil der egoistischen Triebmasse in der ursprünglichen Form erhalten bleibt, pflegt in diesen Opferwilligen neben der Askese gewöhnlich ein Stück wilden Eigennutzes, Ehrgeizes und sozialen Machtstrebens vorhanden zu sein und sich überall dort zu äußern, wo ihm die Wirklichkeit einen kleinen Spielraum läßt. Der Umstand, daß der Verzicht bewußt um der bestehenden Gemeinschaft willen geübt wird, bedeutet ja keineswegs, daß die Liebesfähigkeit im Charakter dieser Menschen die Selbsterhaltungstriebe überwöge; in solchem Fall spielte der Gedanke an das Opfer bestimmt keine so hervorragende Rolle in ihren Anschauungen, und ihr Weltgefühl hätte keineswegs den »tragischen« Anstrich, auf den die Literatur heute so viel Wert legt. Der Begriff der Gemeinschaft, um den es sich hier handelt, beruht auch nicht auf der Erkenntnis des gleichen Ursprungs eigenen und fremden Elends: in diesem Fall gälte vorerst nur das Elend als gemeinsam, und die Gemeinschaft als Kennmal des gesellschaftlichen Lebens erschiene nicht als wirklich, sondern vorerst als etwas, das zu verwirklichen aufgegeben ist. Die Gemeinschaft, auf die sich das Opfer bezieht, wird vielmehr von oben als schlechthin zu verehrende Wesenheit gesetzt. Sie kann scheinbar als etwas Bestehendes verkündigt werden, weil ihre Realisierung nicht bloß von der Erfüllung materieller Forderungen unterschieden wird, sondern gar nicht mit ihnen zusammenhängen soll. Sie ist ein Symbol, mittels dessen sich die Umkehr der individualistischen Triebe, die Aussöhnung mit der gegebenen Realität vollzieht. Seelische Kräfte, die sich sonst auf seine Veränderung hätten richten können, wirken jetzt im Sinne der Erhaltung des Systems. Insofern auch dieses, freilich in immer zufälligerer Weise und unter furchtbaren Reibungsverlusten, das Leben der Gesellschaft erhält und erneuert, entbehrt die Hingabe an das Bestehende, das Handeln für diese schlechte Wirklichkeit nicht völlig des positiven, rationalen Sinns, wie umgekehrt der Kampf um ihre Veränderung manche Kräfte, auf deren Entfesselung er abzielt, zunächst lähmen muß. Jede Tätigkeit in dieser

widerspruchsvollen Realität trägt selbst widerspruchsvollen Charakter. Der Verzicht auf die individuellen Interessen und ihre Übertragung auf das Symbol der Gemeinschaft mag somit nicht nur für die ökonomisch Mächtigsten, sondern auf bestimmte Dauer auch für andere Schichten, selbst für die Mehrheit eines der bestehenden Machtgebilde relativ nützlich und vernünftig sein. Von der umgreifenderen Theorie aus erscheint jedoch diese Vernunft in ihrer Beschränktheit: der kleine Nutzen, den die Menschen innerhalb einer der rivalisierenden Machtgruppen in ihrer gegenwärtigen Gestalt auf Kosten einer anderen gewinnen können, indem sie ihren Anspruch auf Glück, ja, das eigene Leben in die Waagschale werfen, wird nicht nur mit diesem Einsatz, sondern mit Verlängerung und Verschlimmerung des sinnlosen Elends, mit der Ungerechtigkeit und Barbarei auf der ganzen Welt erkauft. Die Wirkungen dieses Zustands müssen schließlich auch auf jene, die ursprünglich den Vorteil hatten, oder auf die ihrigen zurückschlagen. Das Bewußtsein dieser Sinnlosigkeit des Opfers für die Individuen, die es bringen, ist im Irrationalismus in der Tat vorhanden, ja, es gehört zu seinem Wesen. So geschieht es, daß nach ihm die Opfer unserer Zeit »umso höher geschätzt werden müssen, als sie am Rande der Sinnlosigkeit dargebracht worden sind«[45].

Der psychologische Mechanismus, durch den die Triebe ihr Vorzeichen ändern, ist in der Psychologie weitgehend erforscht. Durch die Begriffe Ambivalenz und Reaktionsbildung hat Freud die grundlegenden Tatbestände des Seelenlebens bezeichnet, die dabei wesentlich wirksam sind[46]. Die soziale Bedeutung der psychischen Fähigkeit, aus der Not eine Tugend zu machen, indem die Ohnmacht umgedeutet wird, hat aber vor allem Nietzsche gesehen. Das asketische Ideal ist nach ihm »ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens«[47]. Die psychologischen Mittel, durch welche die depressiven Wirkungen des durch die ökonomischen Verhältnisse erzwungenen Verzichts bei der Unterklasse bekämpft werden, sind von ihm bis in die Einzelheiten studiert worden. Neben der

[45] Ernst Jünger, ibid., S. 170.
[46] Cf. besonders Freud, *Gesammelte Werke*, Band x, Frankfurt am Main [4]1967, S. 219–225.
[47] Nietzsche, ›Zur Genealogie der Moral‹, ibid., Aph. 13, S. 399.

»Hypnotisierung« nennt er zunächst die »machinale Tätigkeit und was zu ihr gehört – wie die absolute Regularität, der pünktliche bedingungslose Gehorsam, das Ein-für-alle-Mal der Lebensweise, die Ausfüllung der Zeit, eine gewisse Erlaubnis, ja eine Zucht zur ›Unpersönlichkeit‹, zum Sichselbst-Vergessen, zur ›incuria sui‹«[48]. Nietzsches Analyse bezieht sich unmittelbar freilich auf den Priester. Seine Technik hat er jedoch in einer Weise dargestellt, die für den neuesten Irrationalismus durchaus zutrifft:

»Gerade wenn er mit Leidenden der niederen Stände, mit Arbeitssklaven oder Gefangenen zu tun hatte (oder mit Frauen: die ja meistens beides zugleich sind, Arbeitssklaven und Gefangene), so bedurfte es wenig mehr als einer kleinen Kunst des Namenwechselns und der Umtaufung, um sie in verhaßten Dingen fürderhin eine Wohltat, ein relatives Glück sehn zu machen: – die Unzufriedenheit des Sklaven mit seinem Los ist jedenfalls *nicht* von den Priestern erfunden worden. – Ein noch geschätzteres Mittel im Kampf mit der Depression ist die Ordinierung einer kleinen Freude, die leicht zugänglich ist und zur Regel gemacht werden kann; man bedient sich dieser Medikation häufig in Verbindung mit der eben besprochenen.«[49]

Durch die gesellschaftliche Entwicklung seit Nietzsche ist freilich seine vor allem auf die Praxis des Christentums bezogene Untersuchung, die ohnedies nur bestimmte seiner historischen Funktionen begriff, in mancher Weise überholt. Die Religion, die in der neueren Zeit manche humanistische Züge angenommen hatte, paßt sich gegenwärtig dem veränderten Zustand der Wirklichkeit durch weitgehende Preisgabe dieser Züge an und hat sich der biologistischen Seite von Nietzsches Philosophie stark genähert. Ferner wird sie bei ihrer Bekämpfung der Unzufriedenheit durch neue Erziehungsmächte in weitem Umfang ergänzt. Nietzsches Analyse der »Umwertung« bleibt jedoch trotz ihrer Mängel auch für diese neuen gesellschaftlichen Funktionen bedeutsam. An die Stelle religiöser Begriffe treten jetzt weitgehend symbolische Kategorien anderer Ordnung, oder sie gelten beide nebeneinander. Was in der Religion um Gottes willen gefordert wurde, geschieht jetzt für das Ganze, für die Gemeinschaft. Das rechte Leben, das ehemals durch die Gnade bewirkt wurde, soll jetzt aus der vitalen Naturgebundenheit, aus den Mächten des Blutes und Bodens

[48] Ibid., Aph. 18, S. 417.
[49] Ibid.

hervorgehen. Die gegenüber dem schwindenden Rationalismus richtige Ansicht, daß der Verstand nicht aus sich selbst schöpft und die intellektuellen Kräfte eine Äußerung der gesamtmenschlichen Verfassung sind, wird zu Unrecht hypostatiert, indem die Unterschiede dieser Verfassung bei Individuen und Völkern als unmittelbar durch die Natur gesetzt und nicht als Ergebnis einer gesellschaftliche und außergesellschaftliche Momente integrierenden Entwicklung begriffen werden. Die Natur wird dabei willkürlich mit Wert- und Unwertakzenten versehen, je nachdem, ob gerade die der eigenen oder der gegnerischen Gruppe gemeint ist. Zuweilen wird sie mit Gott verwechselt oder doch vergottet.
Das materialistische Denken vermag auch zum Problem des Opfers keine ein für allemal gültige These aufzustellen, es ist nicht radikal wie die Metaphysik. Weil die geschichtlichen Tendenzen, mit denen es verknüpft ist, zwar durch die Bedrohung von Glück und Leben der Individuen mitbestimmt, aber nicht nur auf die Selbsterhaltung des je eigenen Individuums gerichtet sind, so gilt ihm das Dasein keineswegs als der höchste und einzige Zweck. Preisgabe der Existenz kann in der geschichtlichen Praxis unbestreitbar gefordert sein und die ausschließliche Sorge darum den Menschen völlig entwerten. Die Motive, aus denen heraus der Einzelne an dieser Praxis teilnimmt, gründen gewiß nicht allein im Intellekt, sondern entspringen dem Gesamtcharakter der handelnden Person; aber ohne die richtige Theorie der gesellschaftlichen Totalität bleibt das soziale Handeln, selbst wenn es in den technischen Einzelheiten noch so ausgeklügelt ist, dem puren Zufall preisgegeben; es dient bloß vermeintlich seinen eigenen Zielen, in Wahrheit aber einer ihm verschleierten Interessenkonstellation. Die Theorie der Gesellschaft, nach der sich das vernünftige Handeln richtet, ist – wie oben dargelegt – keine einfache Summation abstrakter begrifflicher Elemente, sondern der Versuch, mit Hilfe aller Einzelwissenschaften ein Bild des gesellschaftlichen Lebensprozesses nachzuzeichnen, das zur tiefgreifenden Erkenntnis des kritischen Weltzustands und der Ansatzmöglichkeiten für eine vernünftigere Ordnung führen kann. Die Darstellung dieser Theorie setzt die Analyse voraus, und von ihr ist in der Tat für jenen dogmatischen Begriff von Gemeinschaft sehr viel zu befürchten. Nicht der Einsatz des Lebens als

solcher, sondern der für widermenschliche Interessen, dasjenige Opfer, welches das *sacrificium intellectus* oder wenigstens einen Mangel an Intellekt voraussetzt, widerspricht dem Materialismus. Die Forderung, ganz auf der Höhe der jeweils erreichbaren Erkenntnis zu bleiben, ist für die fortgeschrittenen gesellschaftlichen Gruppen nicht Rationalismus, sondern ergibt sich zwingend aus ihrer Lebenssituation. Die Erkenntnis für sich allein gilt ihnen freilich wenig. Sie gewinnt ganz wie das Handeln, an dem sie teilhat, erst im Zusammenhang mit den Kämpfen um eine Vermenschlichung des Lebens Bedeutung. Losgelöst von aller Not und Hoffnung haben auch die wahren Gedanken der Menschen für sie selbst keinen Wert.

Verweist aber nicht der Kampf um die Verwirklichung einer menschenwürdigen Welt selbst auf einen tieferen Sinn? Gibt es nicht eine den Individuen vielleicht verborgene Bestimmung der Geschichte, so daß doch jeder, der sich an seiner Stelle einsetzt, einem Höheren, Unerkennbaren und doch Verehrungswürdigen dient? Rationalismus und Irrationalismus haben auf diese Fragen viele positive Antworten gegeben. Sie verfallen dabei in optimistische Metaphysik und machen sich dadurch ihren sozialen Pessimismus gegenwärtig noch leichter. Der Materialismus kennt keine zweite Wirklichkeit, weder eine, die der unsrigen zugrunde läge, noch eine, die sie überwölbte. Glück und Friede, die den Menschen auf der Erde nicht geschenkt sind, haben sie nicht nur scheinbar, sondern wahrhaft und in alle Ewigkeit verloren; denn der Tod ist nicht der Friede, sondern er führt wirklich ins Nichts. Die Liebe zu den Menschen, wie sie der Materialismus versteht, gilt nicht Wesen, die nach ihrem Tode in der Ewigkeit geborgen sind, sondern den ganz im Ernst vergänglichen Individuen.

Auch der Ausweg der modernen Philosophie, angesichts des Schwindens der Jenseitshoffnung den Eintritt des Todes »als notwendige Erfüllung eines Lebenssinnes«[50] hinzustellen, dieser besondere Versuch einer gedanklichen Aussöhnung mit der sinnlosen Realität hält vor der materialistischen Erkenntnis nicht stand. Sie entbehrt jeder Art eines weltanschaulichen Optimismus und hat es daher schwerer, sich mit dem Gang der Weltgeschichte abzufinden. Alle Energien, auch noch die verzweifeltsten, lenkt

[50] Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Band 1, Berlin 1933, S. 26.

sie auf das Diesseits und setzt freilich damit den einzigen Glauben, den sie zuläßt, die Hoffnung auf die irdischen Möglichkeiten des Menschen, der Enttäuschung aus. Der metaphysische und religiöse Optimismus ist im Gegensatz dazu nicht darauf angewiesen, selbst die kleinste Aussicht für die Menschen im Diesseits zu erspähen und energisch an ihr festzuhalten.

In Zeiten wie der gegenwärtigen, wo die Zukunft der Menschheit aufs höchste gefährdet und der Rückfall in die Barbarei dem für die Entfaltung aller kulturellen Fähigkeiten vielversprechendsten Weltteil unmittelbar zu drohen scheint, tritt daher der unbedingte Verzicht der materialistischen Denkweise auf jede ideelle Harmonisierungsmöglichkeit besonders kraß zutage. Alle die verschiedenen Auskünfte, die Rationalismus und Irrationalismus als Zweige idealistischer Metaphysik in den trübsten Augenblicken der Existenz gewähren: die ewigen Ideen und das unversiegbare Leben, das autonome Ich und der eigentliche Sinn der Existenz, der unzerstörbare Kern der Persönlichkeit und der göttliche Auftrag an das eigene Volk erweisen sich als abstrakte Begriffsgebilde, in denen der Widerschein einer vergänglichen Realität verewigt ist. Rationalismus und Irrationalismus haben beide die Funktion gewonnen, mit dem Bestehenden auszusöhnen: der Rationalismus gab der liberalistischen Periode die Überzeugung, daß die Zukunft in der Vernunft des Einzelnen vorweggenommen sei. Die Weltgeschichte war gleichsam die Entfaltung des vernünftigen Wesens, das jeder als seinen Kern im Inneren trug; es konnte der Einzelne sich der Substanz nach unvergänglich fühlen. Der rationalistische Fortschrittsglaube drückt nicht nur die Achtung vor den unbegrenzten Möglichkeiten der menschlichen Machtentfaltung und den moralischen Wunsch nach einer besseren Zukunft der Menschheit aus, sondern ist zugleich die narzißtische Projektion des eigenen zeitbedingten Ichs in alle Ewigkeit. Im Spätkapitalismus, der die meisten Individuen als bloße Massenelemente erfaßt, liefert dann der Irrationalismus die Theorie, das Wesen dieser Individuen existiere in der übergreifenden geschichtlichen Einheit, der sie jeweils angehören, weiter, und – falls sie nur gehorsam wären – hätten sie sich nicht zu sorgen: ihr besseres Selbst sei nach dem Tode in der Gemeinschaft aufgehoben. So leisten Rationalismus und Irrationalismus beide den Dienst der Verklärung.

Daß dem Materialismus diese Eigenschaft ganz fehlen soll, scheint seinem historischen Ursprung zu widersprechen. Durch das Denken Furcht und Verzweiflung aus der Seele zu verbannen, ist das erklärte Grundmotiv der epikureischen Philosophie; sie spricht der Theorie die Kraft der Heilung zu [51]. Aber im Gegensatz zur idealistischen Philosophie hat der Materialismus auch im Altertum diesen psychologischen Dienst nicht so geleistet, daß er auf ein Unvergängliches verwies und den Menschen wie Plato in den verewigten Begriffen oder wie die Stoa im vergöttlichten Naturlauf eine Heimat schuf, in welche zurückzukehren sie hoffen konnten. Durch das Aufdecken der metaphysischen Idole, das seit jeher ein Hauptstück seiner Lehre bildete, lenkte der Materialismus vielmehr die Liebesfähigkeit des Menschen von den Produkten seiner Phantasie, von den bloßen Symbolen und Spiegelbildern auf die wirklichen, lebendigen Wesen hin. Nicht nur aus der Solidarität mit ihnen, sondern auch aus der Klarheit des Bewußtseins mag bei manchen Charakteren auch eine größere Gefaßtheit hervorgehen. Schon daß die Gemeinsamkeit des Leidens festgestellt und die quälenden Verhältnisse bezeichnet werden, welche durch den ideologischen Apparat im allgemeinen vor dem Licht des Bewußtseins verborgen wirken, kann befreiend sein.

Dabei ist es nicht das Denken schlechthin, das eine solche Bedeutung gewinnen kann, sondern die jeweilige Struktur, in welcher die Gedanken zueinander und zur Wirklichkeit stehen. Das noch so differenzierte und sorgsame Wissen besagt an sich für den Materialismus noch wenig. Es kommt darauf an, daß einige wenige Einsichten im Zentrum des Wissens stehen, die im jeweiligen geschichtlichen Augenblick die Wirklichkeit zu erhellen vermögen. Dabei spielt die bloße Quantität des Wissens eine recht untergeordnete Rolle. Während etwa zu verschiedenen Perioden des Altertums und auch da nur jeweils für bestimmte herrschende Schichten ein präziser Begriff der Substanz und die Befreiung von der Götterfurcht entscheidend wichtig waren, zentrierte sich in der Renaissance das richtige Wissen um eine fortgeschrittene Anthropologie und Kosmologie. Subtile Meinungsverschiedenheiten über Gegenstände, welche zu anderen

[51] Cf. etwa Lukrez, *De rerum natura*, II, 58–60 und V, 1–55.

Zeiten für den Charakter der philosophischen Lehren und den ihrer Anhänger gleichgültig sein mochten, kennzeichneten damals Männer und Gedanken. Gegenwärtig sind es bestimmte Grundeinsichten in das Wesen der Gesellschaft, die bedeutsamer für die Wahrheit eines Gesamtkonzepts sind als der Besitz oder Nichtbesitz ausgedehntester Spezialkenntnisse. In diesen Grundeinsichten selbst kommt es aber auch auf die scheinbar geringfügigste Schattierung an. Die Grenze, die man hinsichtlich des Gewichts ihrer Erkenntnis heute zwischen den Menschen ziehen könnte, hätte sich darum weniger nach dem Ausmaß ihrer wissenschaftlichen Bildung als nach bestimmten Zeichen in ihrem Verhalten zu richten, in denen ihre Stellung zu den gesellschaftlichen Kämpfen zum Ausdruck kommt. Demjenigen, der die entscheidenden Einsichten hat, fallen, wenn es not tut, die Kenntnisse auf anderen Gebieten zu; von einer unzeitgemäß strukturierten Bildung aus ist aber der Weg unter Umständen mit schweren Hindernissen besät. Von der Einzelwissenschaft in ihrer Begrenzung ist es manchmal nur ein kleiner Schritt zum Aberglauben: manche Vertreter solcher Wissenschaften, die auf ihrem Gebiet selbst Ausgezeichnetes geleistet haben, beweisen das, sobald sie von Dingen reden, welche alle Menschen besonders nahe angehen. Die Masse der Kenntnisse, die für die Gesamtgesellschaft als Mittel der Produktion freilich äußerst wichtig ist, bedeutet für den Einzelnen heute auch darum nicht mehr so viel wie in der positivistischen Wissenschaftsperiode, weil sich seit Hegels Dialektik die Ansicht durchgesetzt hat, daß der Fortschritt der Erkenntnis sich nicht mehr durch Summation von Daten vollzieht. Nicht der Zuwachs von Tatsachen und Theorien, sondern die sprunghafte Umgestaltung tragender Kategorien kennzeichnet die Etappen der Wissenschaft. Ihr geht freilich jeweils die fortschreitende Revision des Einzelwissens voraus; sie erfolgt notwendig im Hinblick auf oberste Systemprinzipien, die den Maßstab der Korrektur abgeben. Die Revolutionierung der fundamentalen Kategorien, die solcherart nur vorbereitet wird, hebt dann die Erkenntnis überhaupt auf eine höhere Ebene und betrifft ihre ganze Struktur. Wenn das materialistische Denken und seine Verbreitung daher neben seiner historischen Rolle als Waffe in den sozialen Kämpfen auch eine befreiende und bestätigende

Wirkung auf den Einzelnen ausübt und somit gerade in Augenblicken wie den gegenwärtigen eine psychische Hilfe bedeutet, so nicht deshalb, weil der Besitz an Wissen unabhängig von allen praktischen Aufgaben und Zielen durch den Materialismus selbst als hohes Gut bewertet würde, sondern weil manche seelische Fessel, unter der die Menschen heute leiden, aufspringt, wenn das treffende Wort ertönt, und weil dieses Wort auch die gewaltsame Isolierung der Menschen voneinander, die der gegenwärtigen Periode eigentümlich ist, weitgehend aufheben kann. Diese Kraft eignet der Wahrheit, obgleich sie auf jeden ideologischen Trost nicht nur verzichtet, sondern bestrebt ist, ihn zu zerstören.
Im Streit zwischen Rationalismus und Irrationalismus schlägt sich der Materialismus auf keine der beiden Seiten. Der Rationalismus hat seit der cartesianischen Isolierung der geistigen Substanz von aller räumlichen Wirklichkeit eine bestimmte Form des Denkens, das Auffinden abstrakter Begriffe und das Herstellen rein statischer Beziehungen zwischen ihnen als die höchste Tätigkeit des Menschen verabsolutiert. Im Zusammenhang damit hat er an einer intellektualistischen Psychologie festgehalten und die menschlichen Handlungen allein aus ihren bewußten Motiven erklärt. Weil seine Anthropologie von Anfang an durch einen Begriff der isolierten geistigen Substanz, die Monade, bestimmt war, in welchem zwar die Einseitigkeit des Menschen in der bürgerlichen Epoche zu ihrem wahren Ausdruck kommt, aber seine Abhängigkeit vom gesamtgesellschaftlichen Lebensprozeß übersehen wird, konnte entweder das gesellschaftliche Ganze mit seinen Ansprüchen nur als Förderung oder Hemmnis egoistischer Zwecke bei ihm eine Rolle spielen, oder diese Ansprüche traten ihm in mythologisierter Form als Gewissen oder göttliche Gebote gegenüber. »Der Irrationalismus – als das Gegenspiel des Rationalismus – redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist«[52]. Durch seinen Begriff der Gemeinschaft schiebt er die unerledigten Probleme in das »Refugium des Irrationalen« ab. Er hat seinen logischen Ursprung im Versagen des Rationalismus vor den Problemen der Gesellschaft. Seine Macht stammt aus der gegenwärtigen Untergangsperiode einer Gesellschaft von selbst-

[52] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ibid., S. 136.

bewußten Einzelnen. Der falsche rationalistische Begriff der Gleichheit, der logisch in der Hypostasierung der abstrakten Denkfähigkeit jedes Individuums fundiert ist und anstatt der Forderung vernünftiger Gestaltung der Verhältnisse zur metaphysischen Doktrin wird, schlägt heute der Wahrheit ins Gesicht. Aus dem Konkurrenzkampf der nur um ihre eigenen Interessen bekümmerten bürgerlichen Individuen sind kraft der Gesetze der sich entwikkelnden Ökonomie nur ganz kleine Gruppen als wirkliche Sieger hervorgegangen. Die weitaus größte Zahl der Menschen verliert tatsächlich ihre Individualität und wird zur Masse, die nur heteronom zu handeln vermag, wenn auch in die Ziele, die man ihr vorsetzt, wohl oder übel ihre eigenen Bedürfnisse in gewissem Umfang mit hineingenommen werden müssen. Der Irrationalismus stellt den Bankrott des Rationalismus richtig fest und zieht daraus die falsche Konsequenz. Das einseitige Denken und das egoistische Interesse kritisiert er nicht etwa zugunsten einer Einrichtung der Welt, wie sie den tatsächlich verfügbaren Kräften der Menschheit entspräche. Vielmehr läßt er die ökonomischen Gesetze, welche die gegenwärtigen Verhältnisse herbeigeführt haben, im wesentlichen unberührt und besorgt die Zwecke der wirtschaftlich Mächtigsten, die nur die Vollstrecker jener ökonomischen Gewalten sind, indem er ihre blinde Anerkennung durch das Gebot der Unterordnung unter das vorgebliche Ganze und Allgemeine betreibt. Für eine Neugestaltung der Gesellschaft ist er ein Hindernis, indem er ihre Notwendigkeit scheinbar anerkennt, sie aber auf innere Umkehr und bloße Erneuerung im Geiste beschränkt. Er macht – was für zurückgebliebene Schichten passen mag, die zu dieser Philosophie in inniger Beziehung stehen, – aus dem komplizierten sozialen Problem ein primitiv pädagogisches. Aus den Eigentümlichkeiten der Periode, in der er auftritt, ergibt sich der negative Charakter des Irrationalismus, wie der positive des Rationalismus, der mit den großen schöpferischen Leistungen des Bürgertums zusammenhängt. Er wird in der Gegenwart zur leichten Beute seines Gegners; die Geschichte hat die Zeit der rationalistischen Systeme längst hinter sich gelassen. Die Vernunft, welche im Namen des Rationalismus enthalten ist, wirkt heute in der Theorie, deren Methode er unter dem Titel der Dialektik noch selbst entwickelt hat.

Zu Bergsons Metaphysik der Zeit[1]

(1934)

Die Abspaltung von Einzelwissenschaften von der Philosophie als dem einheitlichen Inbegriff der Erkenntnis überhaupt hat schon im Altertum begonnen. Gegen Ende des bürgerlichen Zeitalters nimmt dieser Prozeß im Zusammenhang mit der sich ausbreitenden Industrie ein so rapides Tempo an, daß für die Philosophie selbst keine Aufgabe mehr übrigzubleiben scheint. Wären bei dieser Entwicklung alle wichtigen theoretischen Interessen der Gesellschaft in den herrschenden Betrieb der Wissenschaften eingegangen, so hätte die Philosophie sich heute selbst nur noch um einige spezialwissenschaftliche Einzelfragen zu bekümmern, welche von anderen Disziplinen nicht übernommen sind. Aber für die Wissenschaft gilt dasselbe wie für andere Produktionszweige in der gegenwärtigen Gesellschaft. Auf Grund der anar-

[1] »...La Zeitschrift m'a fait beaucoup d'honneur en me consacrant un article entier, celui de M. Horkheimer... Je ne puis malheureusement discuter tout au long la belle étude ›Zu Bergsons Metaphysik der Zeit‹. Elle témoigne d'un sérieux approfondissement de mes travaux en même temps que d'un sens philosophique très pénétrant. J'aurais bien de la peine, naturellement, à accepter les objections que M. Horkheimer élève sur un certain nombre de points. Les unes viennent de ce que l'auteur prend l'›élan vital‹ pour une hypothèse, alors que c'est un résumé empiriquement obtenu de nos connaissances et de nos ignorances (comme je l'ai montré dans les pages 115–120 de mon avantdernier livre ›Les Deux Sources‹); les autres ne tiennent pas suffisamment compte de la méthode que j'ai essayé d'introduire en métaphysique et qui consiste 1.o à découper des problèmes selon des lignes *naturelles* 2.o à étudier chaque problème *comme s'il était seul*, avec l'idée que si, dans chaque cas, on se trouve être dans la direction de la vérité, les solutions se rejoindront *à peu près*. La jonction évidemment, ne pourra plus être parfaite, comme elle l'était dans la métaphysique traditionnelle, essentiellement systématique.

Mais je ne puis m'étendre sur tout cela, en raison du peu de temps que la maladie me laisse, et aussi en raison des névralgies, probablement dues à l'insomnie, qui depuis quelque temps me rendent tout effort si pénible. Veuillez donc simplement transmettre mes remerciements à M. Horkheimer...«. Aus einem Brief Bergsons an Charles Bouglé vom 24. 1. 1935.

chischen und irrationalen Form, in der sich der gesellschaftliche Lebensprozeß vollzieht, hat die moderne Arbeitsteilung für die einzelnen Industrien und Wirtschaftszweige ebenso wie für die Kultursphären nicht bloß ihre Befreiung aus den feudalen Fesseln, sondern in zunehmendem Maß auch ihre Abspaltung von den Interessen der Gesamtgesellschaft mit sich gebracht. Umfang und Inhalt, Methoden und Ziele des Wissenschaftsbetriebs haben keine kontrollierbare Beziehung zu den Bedürfnissen der Menschen mehr. Es erscheint als Zufall, ob und inwiefern die Ergebnisse der Arbeit überhaupt einen gesellschaftlichen Wert besitzen. Angesichts dieses Tatbestandes besteht kein Anlaß, die äußere und innere Struktur, welche die Wissenschaft besonders innerhalb der letzten hundert Jahre angenommen hat, als die richtige Gestalt der gegenwärtig notwendigen und erreichbaren Erkenntnis hinzunehmen und sich in der Philosophie einfach damit zu begnügen, die Disziplinen und ihre Verfahrensweisen logisch zu begründen, zu klassifizieren und zu apologetisieren. Durch diese Beschränkung, die in Deutschland seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vom Neukantianismus bis zur modernen Wissenschaftslogik verkündet worden ist, wurde nicht allein die Verabsolutierung der einzelwissenschaftlichen Methoden als einzig mögliches theoretisches Verhalten gerechtfertigt, sondern auch die Verengung des Horizonts, die inhaltliche Verarmung, die gesinnungsmäßige Rückschrittlichkeit der offiziellen Wissenschaft beschleunigt.

Im Gegensatz zu dieser erkenntnistheoretischen Philosophie, welche die Entfremdung zwischen großen gesellschaftlichen Interessen und den Wissenschaften verschleierte, konnten neue metaphysische Schulen die Befruchtung der Wissenschaften ebenso durch positive Kritik wie durch Arbeit an wissenschaftlich vernachlässigten Problemen zu ihrer Sache machen. Daß zum Beispiel Ontologie und materiale Wertethik in der Nachkriegszeit eine so große Wirkung üben konnten, liegt unter anderem an der unbefriedigenden Entwicklung, die der herrschende Wissenschaftsbetrieb genommen hat. Einzelne Disziplinen, wie etwa manche Zweige der Nationalökonomie, laufen Gefahr, in einer formalistischen Problematik aufzugehen und den Rückweg von den äußersten Abstraktionen zur Wirklichkeit zu vergessen; an-

dere, wie ein Teil der Soziologie, gehen von der Stoffsammlung nicht zum theoretischen Denken über und erniedrigen die Wissenschaft zum geistlosen Aufstapeln von Tatsachen. Angesichts der Flucht der gegenwärtigen Wissenschaft und der ihr verbundenen Philosophie zu den einander entgegengesetzten Polen der Forschung, der umfassenden Statistik und der leersten Abstraktion, sprach die Metaphysik diesen Mißstand aus und behielt eine, wenn auch problematische Beziehung zu den Fragen, welche die Wissenschaft liegen ließ. Ähnlich wie in der gegenwärtigen Geschichte die faschistischen Gegner des Liberalismus daraus Nutzen zogen, daß dieser die Entfremdung zwischen der hemmungslosen Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft und den wirklichen Bedürfnissen der Menschen übersah, erstarkte die Metaphysik der Gegenwart angesichts der Mängel der positivistischen Wissenschaft und Philosophie; sie ist ihre wahre Erbin, wie der Faschismus der legitime Erbe des Liberalismus ist[2].

Bergson entwickelt mit seiner Metaphysik zugleich eine positivistische Theorie der Wissenschaft. Soweit beide sich in seinem Werk stützen und bedingen, ist dieses ein Zeugnis ihrer engen Beziehung. Nicht allein dadurch ist es für die gegenwärtige geistesgeschichtliche Situation kennzeichnend; Bergsons Philosophie hat in besonders hohem Maß die Aufgabe erfüllt, im zeitgenössischen Wissenschaftsbetrieb vernachlässigte methodologische und inhaltliche Probleme selbständig zu fördern. Psychologie und Biologie verdanken ihm wichtige Beiträge und haben mit unter seinem Einfluß neue Wege eingeschlagen. Sein Grundthema, die wirkliche Zeit, ist eine zentrale Kategorie jedes Geschichtsdenkens, jeder umfassenden Theorienbildung überhaupt. Bergson hat die erlebte Zeit von der abstrakten der Naturwissenschaft unterschieden und zum Gegenstand eigener Forschungen gemacht. Oft ist er dabei bis an die Schwelle der Dialektik geführt worden. Solchen Ansätzen zu folgen, hat ihn freilich die auch für seine Arbeit kennzeichnende Funktion der Metaphysik gehindert, welche die Wirklichkeit mit einem Ewigen oder Göttlichen in Zusammenhang zu bringen sucht.

Anläßlich seines neuen Buches soll hier auf einige der Bezie-

[2] Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, S. 164–175.

hungen zur Dialektik hingewiesen werden. Daß sich sein ganzes Denken der metaphysischen Endabsicht unterordnet, hat die fruchtbaren Teile seines Werks verfälscht. Anstatt seine psychologischen Analysen in den Dienst einer differenzierteren, ihrer eigenen Voraussetzungen immer bewußteren Erkenntnis des geschichtlichen Zusammenhangs zu stellen, gelten sie bei ihm selbst dem Zweck, seinen Mythos von der »schöpferischen Entwicklung« einzuführen und zu sichern. Der diese Philosophie insgesamt sprengende Widerspruch, von dem hier die Rede sein wird, besteht jedoch zwischen dem prinzipiell ungeschichtlichen Denken der gesamten Tradition, von der auch Bergson abhängt, und seinem Unterfangen, die Rolle der Zeit zu erfassen. Da jede Metaphysik notwendig einschließt, daß ihre Schau und der von ihr verkündete Sinn des Geschehens nicht selbst wieder der Zeit unterworfen seien, hebt die Intention von Bergsons Denken seinen eigenen Inhalt auf. Es leugnet die Zeit, indem es sie zum metaphysischen Prinzip erhebt. – Bergsons gesamtes Werk überragt die meisten philosophischen Erscheinungen der Gegenwart. Es verdient, ernst genommen und nicht bloß verständnislos abgelehnt oder konventionell anerkannt zu werden. Die folgende Kritik, deren Autor diesem Philosophen Entscheidendes verdankt, ist sich bewußt, nur wenige Züge hervorzuheben.

Der neue Band[3] bietet mit seiner Sammlung von Aufsätzen und Reden einen Überblick über Bergsons Philosophie. Die meisten der Artikel waren in verschiedenen Zeitschriften verstreut und schwer zugänglich, darunter die *Introduction à la métaphysique*, die glänzende und knappe Formulierung seines Standpunkts. Nur die beiden ersten Aufsätze sind eigens für diesen Band geschrieben; in der Form eines Berichts über das Entstehen seiner Ansichten gibt Bergson die Grundgedanken wieder.

Er ist von der Lehre Spencers ausgegangen. Die Absicht, eine philosophische Theorie der Entwicklung zu liefern, erschien auch ihm als gegenwärtige Aufgabe der Philosophie. Aber er erkannte die Ausführung durch die Entwicklungsphilosophen als mißlungen. Es war nach Bergson richtig, daß das Wesen der Welt, die »Substanz«, Entwicklung ist; jede Philosophie, welche das Sein

[3] *La pensée et le mouvant*, Paris 1934.

als in sich ruhende, in allen Veränderungen verharrende und ewig gleichbleibende Wesenheit beschreibt, verfehlt die Wahrheit. Veränderung ist nicht bloß das Äußere, sondern der Kern des Seins; es ist unmöglich, die Welt durch das Schema eines festen Dings, das nur seine Erscheinungsweisen ändert, zu erklären. Der Begriff des in seinen wechselnden Zuständen verharrenden Dings ist bloß zur Bewältigung der praktischen Lebensaufgaben gebildet; er bedeutet nicht die lebendige Realität, sondern gehört zu dem für praktische Zwecke vom Verstand entworfenen und freilich durch sprachliche Konvention tief in das Bewußtsein eingesenkten Weltbild.

Freilich verfälschen auch Spencer und die mit ihm verwandten Richtungen das Wesen der Zeit. Spencer erkennt zwar, daß diese zum eigentlichen Sein gehört, übernimmt jedoch ihren gewöhnlichen verstandesmäßigen Begriff. In den Wissenschaften hat es seinen guten Grund, die Zeit als eine Reihe punkthafter Augenblicke aufzufassen; denn das ist die Voraussetzung für zweckmäßiges Handeln: Anfang und Ende von Ereignissen werden durch Zuordnung zu solchen Punkten bestimmt, Wiederholungen festgestellt, Regelmäßigkeiten beobachtet. Da die einzelnen Wissenschaften im Dienste der Praxis stehen, ist es in der Ordnung, daß sie mit diesem von Raumverhältnissen abgeleiteten Zeitbegriff arbeiten. Die Metaphysik dagegen hat es mit dem inneren Wesen der Realität zu tun. Um es zu erfassen, darf man sich nicht der Vorstellungen bedienen, die dem Raume angemessen sind. Die Metaphysik hat sich nach Bergson nicht mit der gesellschaftlichen Reproduktion des Lebens entwickelt wie die mechanische Naturwissenschaft; sie hat überhaupt nichts mit Bedürfnisbefriedigung zu tun, sondern beruht auf dem von aller Zwecksetzung freien, unbedingten Akt der Intuition und gibt unmittelbar die Wahrheit.

Eine Weiterführung des aus früheren Arbeiten Bekannten enthält der Essay *Le possible et le réel.* In ihm versucht Bergson die Kategorie des Möglichen als einen bloßen Kunstgriff des Verstandes nachzuweisen. Indem der Verstand einen Abschnitt aus dem unteilbaren Strom des Geschehens heraushebt, entsteht der Schein, als hätte dieser Teil des Seins vorher schon eine gleichsam schattenhafte Existenz geführt und sei dann nachträg-

lich »verwirklicht« worden. In Wahrheit gibt es jedoch keineswegs diese schattenhaften Ideen, diese reinen Möglichkeiten, aus denen einige in die Wirklichkeit treten, sondern das Leben der Welt ist eine fortwährend neue und unvorhersehbare Schöpfung. Der Verstand schneidet einzelne Bilder heraus und projiziert sie jeweils als gleichsam präexistente Möglichkeiten in die Vergangenheit zurück. Indem er sie der Gegenwart, der sie doch entnommen sind, vorhergehen läßt, macht er das Bedingte zum Bedingenden. »Le possible est ... le mirage du présent dans le passé« (S. 128). Fast scheint es, daß Bergson beim Begriff des Möglichen an die Platonischen Ideen denkt und den Grund ihrer Hypostasierung aufdeckt. Mit ihrer Ablehnung verbindet er sogleich den Satz, daß alles Geschehen absolut neu und unvorhersehbar sei. Nach der Zukunft des Dramas befragt, antwortet er einem Besucher: »Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais« (S. 127). Aber wie es sein wird, kann eben niemand wissen, bevor es wirklich ist. Und gleicht nicht die Natur und erst recht die menschliche Geschichte einem großen Kunstwerk, das stets erst noch zu schaffen ist? – An geschichtliche Kräfte und Tendenzen, diese aktuelleren Erfüllungen des Begriffs des Möglichen, denkt Bergson nicht. Sein philosophisches Verhalten zur Welt ist kontemplativ. Nur für den Zuschauer ist die künftige Geschichte einem ungeborenen Kunstwerk zu vergleichen; die Menschen müssen sie zustande bringen, und zwar im Kampf mit Gegenkräften. Es gibt daher Strebungen, die ihr Ziel erst noch erreichen wollen, Triebe und Fähigkeiten, die in ihrer Auswirkung gehemmt sind, kurz, es existieren Kräfte und Tendenzen – bevor sie sich verwirklicht haben. Diese »Möglichkeiten« gehören selbst zur Wirklichkeit. Es ist nicht wahr, daß der Gedanke der Möglichkeit eines Geschehens überall erst dann auftritt, wenn es da ist, er kann im Gegenteil für seine Verwirklichung bestimmend sein. Auch Ideen können zu Gewalten werden. Der gegenwärtige Kampf um bestimmte gesellschaftliche Veränderungen setzt nicht nur allgemein voraus, daß diese nicht überhaupt unmöglich sind, sondern daß die gesamte geschichtliche Entwicklung auf sie hintreibt und bloß eine schlecht gewordene, aber zähe Lebensorganisation ihr im Wege steht.

Trotz ihrer Mängel beleuchtet jene Studie wie viele frühere

Analysen einen Teil der unbewußten Mechanismen des seelischen Apparates, welche an der Gestaltung des natürlichen Weltbildes und der Schulphilosophie beteiligt sind. Bergsons Werk ist reich an Beiträgen, die konventionelle Geistigkeit in ihrem Entstehen aufzudecken und damit die verdinglichten Gebilde des Denkens in ihrer Abhängigkeit von der menschlichen Praxis zu begreifen und aufzuheben. Er kritisiert die dogmatische Philosophie und wird nicht müde nachzuweisen, daß ihre verschiedenen Schulen einzelne abstrakte Begriffe, welche die Menschen bei ihrer praktischen Arbeit als theoretische Werkzeuge gewonnen haben, von dieser Grundlage loslösen und verabsolutieren. Wie er in seinem vorhergehenden Buch[4] die Existenz der »geschlossenen« Moral und Religion aus dem Bedürfnis erklärt, eine bestehende Gesellschaft aufrechtzuerhalten und damit den freilich seit Marx schon viel differenzierter durchgeführten Versuch unternimmt, diese verabsolutierten Produkte menschlicher Tätigkeit geschichtlich zu begreifen, so hat er in den übrigen Werken die Naturwissenschaft als eine auf die Praxis bezogene Funktion dargelegt und die philosophische Hypostasierung ihrer Grundbegriffe und Methoden kritisiert. Durch diese Intention ist Bergson Kant viel verwandter, als er selbst ahnt; beide haben in dem Bestreben, die Metaphysik zu retten, die Naturwissenschaft begrenzt und auf die Situation des endlichen Menschen bezogen. Die Einbeziehung der Erkenntnis in den geschichtlichen Zusammenhang bricht jedoch bei Bergson sogleich ab, wo nicht mehr von der Wissenschaft, sondern von der Metaphysik die Rede ist. Daß auch diese von geschichtlichen Bedingungen abhängt und gesellschaftliche Funktionen ausübt, hat er nicht erkannt, sondern die Resultate der Intuition genannten Selbstbeobachtung ebenso hypostasiert und verklärt wie die anderen Metaphysiker die begrifflichen Produkte der Naturwissenschaft. In bezug auf seine eigene Verabsolutierung eines isolierten Moments des Wissens bleibt er naiv. Das bürgerliche Denken hat im Kampf mit dem Absolutismus und im Zusammenhang mit der industriellen Entwicklung immer feinere Mittel zur Aufhebung fetischisierter Begriffe und Anschauungen ausgebildet. Es nahm von Anfang an die Richtung

[4] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932.

auf Kritik und Aufklärung und hat sie lange Zeit entschieden eingeschlagen. Seine andere Funktion, die ideologische Begründung der herrschenden Zustände aus ewigen Prinzipien, ist jedoch mit der zunehmenden Irrationalität des Bestehenden nicht etwa entbehrlicher, sondern dringender geworden. So kam es in der neueren Philosophie dazu, daß jedes später kommende System zwar mit immer besseren Mitteln die Grundlehren des vorhergehenden kritisierte und verwarf, gleichzeitig jedoch selbst ein Dogma schuf, das unter der Entwicklungsstufe seiner eigenen Methoden lag und dem Nachfolger schon von vornherein verfallen war. Auf jedes dieser Systeme könnte daher, sagt Hegel, das Apostelwort angewandt werden: Siehe, die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Türe. »Siehe, die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist.«[5] Indem Bergson zum Teil mit glänzenden Mitteln den Zusammenhang der früheren philosophischen Grundbegriffe wie Vorstellung, Idee, Wille, Substanz mit der menschlichen Produktion nachweist und diese Kategorien damit ihrer Verabsolutierung entkleidet, stellt er gleichzeitig einen neuen metaphysischen Mythos auf, durch den er weit hinter die heute erreichbaren Einsichten zurückfällt.

Dieser Mythos wird in dem neuen Buch wiederholt. Er besagt, daß unser eigener Erlebnisstrom, den wir durch »intuitive« Versenkung ins eigene Innere erfassen, mit dem schöpferischen, die ganze Welt durchströmenden geistigen Leben identisch sei. Die materiellen Gestalten, die Körper stellten gleichsam nur die erstarrten Produkte dieser universalen Bewegung dar. Unser eigenes Wesen sei »durée«, das heißt ein ständiges, immer neue Qualitäten annehmendes Dauern, gelebte Zeit. Diese konkrete, »erfüllte« Zeit, die der Philosoph als unser eigenes Wesen erfasse, erschaue er in einem Akt der Sympathie auch als das Innere der ganzen Welt. Die wahre Wirklichkeit sei ein unteilbares, stetiges Fließen, das wie in jedem Individuum so im Weltganzen bei aller Neuheit des Augenblicks stets die gesamte Vergangenheit einschließe und mit sich führe. Diese gegensätzliche Bestimmung

[5] Hegel, ›Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‹, in: ibid., Band 17, S. 45 f.

des Realen als Identität, die zugleich Veränderung, als Weitergehen, das zugleich Bewahren ist, trifft nur auf bewußtes Leben zu. Während Bergson dieses gleichsam von unten her durch dunkle biologische Kräfte zu deuten versucht, hat es die deutsche Philosophie von seiner höchstentwickelten Gestalt, dem seiner selbst bewußten Subjekt her aufgefaßt. Auch sie verstand, freilich in viel prägnanterem Sinn, die Welt als geistigen Prozeß. Mit der materialistischen Entdeckung, daß alles Geschehen bis in seine »geistigsten« Verzweigungen hinein in der bisherigen Geschichte von blinder, natürlicher Notwendigkeit mitbestimmt ist, wurde die Deutung des Weltverlaufs aus der Philosophie des Geistes, freilich nicht jene gegensätzliche Bestimmung des lebendigen Geschehens, aufgelöst. Bergson unterläßt es, an diese philosophische Entwicklung anzuknüpfen, und bleibt daher auf einer ihrer überholten Stufen stehen.

Auch wenn wir den Versicherungen Glauben schenken, der unteilbare Wechsel (changement) sei nicht wie die Prinzipien der dogmatischen Philosophie ein abstrakter Begriff, sondern die konkrete Realität selbst und die Begriffe hätten hier nur die technische Funktion der Lenkung des Blicks, so stimmt die Bergsonsche Philosophie doch mit den früheren metaphysischen Systemen in entscheidenden Zügen überein. Sie führt die ganze Welt auf eine einzige, ewige Wesenheit zurück, behauptet einen geistigen Sinn des Geschehens und verweist die unter den wirklichen Verhältnissen leidenden Menschen auf Vereinigung mit jener Wesenheit, das heißt auf geistige Erhebung. Wie die früheren Metaphysiker verklärt Bergson das Bestehende, ja, er behauptet seine Göttlichkeit. Es bestehen freilich große Unterschiede. Seine Leistung unterliegt den speziellen Bedingungen seiner Epoche und bestimmten sozialen Tendenzen; der optimistische und aktivistische Zug, der irrationalistische Charakter aller Beschreibungen der durée geben gewiß das wieder, was Bergson erschaut. Aber daß er dies und nichts anderes zu sehen bekommt, ist in der Geschichte der für sein Denken bestimmenden sozialen Situation wohl begründet. Ein ausführlicher Bericht der Bergsonschen Metaphysik könnte unter anderem dartun, wie sie zunächst ähnlich den impressionistischen und expressionistischen Strömungen in der Kunst, mit denen sie vielfache Ver-

wandtschaft zeigt, einen Protest gegen die erstarrenden Lebensformen der bürgerlichen Gesellschaft ausdrückt. Die gleiche geschichtliche Dynamik, welche dann die ursprünglich fortschrittlichen Teile des Bürgertums vor und während des Kriegs in die Gefolgschaft der ökonomisch maßgebenden Gruppen zwang, veränderte auch den Sinn der aktivistischen Lebensphilosophie und machte sie, oft gegen die Absicht ihrer Urheber, aus einer gesellschaftskritischen und vorwärtstreibenden Kraft zu einem Element der gegenwärtigen nationalistischen Ideologie. Dieser Sinnwandel des Prinzips entgeht dem Autor. Unter dem Titel *La pensée et le mouvant* behandelt er nur das Verhältnis des Gedankens zur ewigen Schöpferkraft; die geschichtlichen Mächte, welche Sinn und Inhalt der Gedanken tatsächlich »bewegen«, fallen nicht in den Bereich der positiven Metaphysik, die um ihrer verewigenden Funktion willen auf Selbsterkenntnis verzichten muß. Bergson verkennt nicht bloß die historische Relativität seines eigenen Denkens, sondern leugnet auch die der früheren Metaphysik. Von Berkeley sagt er: »En d'autres temps il eût sans doute formulé d'autres thèses; mais, le mouvement étant le même, ces thèses eussent été situées de la même manière par rapport les unes aux autres; elles auraient eu la même relation entre elles, comme de nouveaux mots d'une nouvelle phrase entre lesquels continue à courir un ancien sens; et c'eût été la même philosophie« (S. 152). Als ob nicht zwischen Ausdruck und Sinn, Form und Inhalt des Denkens ebensosehr Wechselwirkung herrschte wie zwischen dem Denken als ganzem und der Wirklichkeit!

Die Naivität gegenüber der Geschichte hindert Bergson daran, seine konkreten Forschungen in einen fruchtbaren theoretischen Zusammenhang zu stellen. Während bei ihm selbst die Analysen der Verstandestätigkeit, besonders der verräumlichenden Funktion des Intellekts, nur dazu dienen, die Produkte dieser Tätigkeit, die Begriffe, für metaphysisch nichtig zu erklären, müssen diese Leistungen als Korrekturen des vorhandenen Wissensstandes, als »bestimmte Negationen« im Hegelschen Sinn, als Momente der Selbstkritik bewußt in den Prozeß der gesellschaftlichen Erkenntnisarbeit eingefügt werden, um ihre eigentliche Fruchtbarkeit zu entfalten. Bergson bleibt auf halbem Wege stehen. Er hat

durch seine Erforschung der begriffsbildenden Verstandestätigkeit einen der wichtigsten Faktoren, welche die Abhängigkeit der Ideen von der gesellschaftlichen Praxis vermitteln, durchleuchtet. Mit Recht erklärt er auf Grund der Verflechtung aller Kategorien in den Arbeitsprozeß ihre weltanschauliche Verabsolutierung für unzulässig. Aber anstatt nun diese Kategorien, welche die Gesellschaft im Zusammenhang mit der Produktion ihres Lebens erworben hat, philosophisch richtig, das heißt im Bewußtsein dieser Herkunft anzuwenden, schaltet er sie aus der philosophischen Wahrheit aus und verweist sie auf das »bloß« materielle Gebiet, auf die Wissenschaft von toten Gegenständen. Aber die Zurücknahme fetischistischer Übersteigerung von Begriffen, die Auflösung verdinglichter Ansichten schmälert ihre erkenntnismäßige Brauchbarkeit keineswegs; sie bedeutet nicht, wie Bergson meint, ihre Einschränkung auf den Bereich der festen Körper. Die Tätigkeit des Aufhebens von dogmatischen Inhalten durch Analyse ihrer Herkunft bildet vielmehr ein notwendiges Element des Denkens, in dessen Zusammenhang jene ihres dogmatischen Charakters entkleideten Begriffe dann in Zukunft eine fruchtbare Rolle spielen können. Auch das Wasser und die Luft waren in der ionischen Philosophie einmal metaphysische Wesenheiten. Nicht bloß der Umstand, daß sie die Faktoren der Seefahrt bilden, von der die Existenz der Griechen abhing, sondern auch viele andere, höchst verschiedenartige Bedingungen jener Hypostasierung sind inzwischen einsichtig geworden, und die Illusion ist verschwunden; die Begriffe aber haben an ihrer realen Gültigkeit nichts verloren. Ebenso haben Spinoza, Hume und Fichte zweifellos isolierte Inhalte hypostasiert, wenn sie die beharrliche Substanz, die sinnlichen Vorstellungen oder das Ich zum universalen Weltprinzip erheben, aber diese Begriffe müssen in unserem theoretischen Abbild der Welt, im Gefüge der Wahrheit vorkommen, wenn dieses nicht abstrakt und öde werden soll. Da Bergson alle Begriffe des in die Praxis verstrickten Verstandes in die Naturwissenschaft verweist, gewinnen seine Analysen eine negativistische Bedeutung. Sie machen den Boden frei für seinen Mythos vom schöpferischen Geist. Während die Erkenntnis der wirklichen Geschichte es in der Tat nicht allein mit »Innerem« und Geistigem zu tun hat, sondern ebensosehr mit Räumen und

Dingen, und die Wechselwirkung zwischen beiden mit Hilfe des gesamten jeweils erarbeiteten wissenschaftlichen Begriffsapparats zu begreifen sucht, dichtet Bergson jenseits der Geschichte seinen Mythos von der ununterbrochenen göttlichen Schöpferkraft, welche sich den Begriffen der Menschen entziehen und nur der metaphysischen Versenkung öffnen soll.

Der Versuch, eine Philosophie der konkreten Zeit zu geben, das heißt die Realität nicht als ein an sich Festes, nur in der Zeit, der »vierten Dimension des Raumes« sich Erstreckendes, sondern selbst als Entwicklung, Änderung, Wandel zu erfassen – und dabei von der Menschengeschichte abzusehen, dieses Unterfangen mußte scheitern. Indem Bergson nach Analogie der inneren, erlebten Zeit des Individuums ein sogenanntes geistiges Innere der Welt behauptet, also einen göttlichen Erlebnisstrom als absolutes Sein erdichtet, muß er die Zeit auch leugnen. Seine längst veraltete pantheistische Metaphysik widerspricht seinem Einblick in die Zeitlichkeit der Realität und hebt sie auf. Dieser Widerspruch, der auch in dem Abstand zwischen der glänzenden Sprache und Denkart Bergsons und den naiv legendären Partien ihres Inhalts zum Ausdruck kommt, hat seiner Arbeit von Anfang an den zwiespältigen Charakter verliehen. Es gibt keine Metaphysik der Zeit, diese ist vielmehr ein in sich widerspruchsvolles Beginnen. Der Begriff einer ewigen Zeit ist auch in Bergsons Fassung nichts als ein schlechter Ausdruck für die Dimension der Zeit, wie sie in der physikalischen Betrachtung eine Rolle spielt. Im Entwurf der Naturwissenschaft, dem Bergsons Vorstellung in dieser Hinsicht nicht weniger als die Spencersche entspricht, ist die Zeit zwar nicht ewig, aber unbegrenzt. Die menschliche Zeit dagegen ist begrenzt. Die gelebte Dauer hat es an sich, im Gegensatz zur göttlichen Schöpferkraft, zu der Bergson sie aufbläht, ein Ende zu haben. Unter den vielen Ansichten über die Zeit, die in der Geschichte des philosophischen Denkens auftreten und von denen mehrere in der Bergsonschen Konzeption der durée vereinigt sind, haben jene, die nicht eng mit der neuen mathematischen Naturwissenschaft verbunden waren, gerade die Endlichkeit hervorgehoben. Während im Sinne Bergsons der Ausdruck »sub specie durationis« (S. 199) zwar den Gesichtspunkt der Veränderung, aber zugleich der unendlichen Veränderung, der Ewigkeit

bedeutet, meint die Rede von der Existenz als zeitlicher sonst, daß diese nicht dauert, sondern endlich und vergänglich ist. Die Betätigung der Zeit an jedem Sein bedeutet, daß es altert und vergeht – nicht bloß, daß es wechselt. Das Vergehen als bloßen Wechsel aufzufassen, mag ein kontcmplativer Geschichtsschreiber für die Vergangenheit zustande bringen. An sich selbst muß auch er erfahren, daß die Zeit, welche dem Beschauer als bloßer Wechsel erscheint, für den erlebenden Menschen ein Ende hat. Es ist aber mehr noch die spezifische Illusion des Metaphysikers als die eines beschaulichen Historikers, sich aus den Grenzen der eigenen Existenz heraus zur Überschau der ganzen Welt zu erheben und anstelle eines zuschauenden Gottes zu setzen. Durch diese überirdische und darum schiefe Blickrichtung wird er dazu verführt, das Ende der gelebten Zeit durch die Idee des Wechsels auszulöschen, während doch die Menschen aus der Unaufhebbarkeit, der unbedingten Endgültigkeit des eigenen und fremden Todes die verzweifelten Kräfte schöpfen müssen, deren sie bei ihrer geschichtlichen Tätigkeit bedürfen. Indem Bergson den Begriff der durée an die Stelle desjenigen der Entwicklung setzt, hat er, ohne es zu wollen, doch von der »wirklichen« Zeit abstrahiert und sie verneint.

Der Mythos vom Lebensstrom steht im Gegensatz zur Wahrheit. Bergson ist überzeugt, durch seine Vorstellung der unmittelbaren, einheitlichen Bewegung als der Substanz des Weltalls nicht nur eine ganze Reihe philosophischer Schwierigkeiten und Scheinprobleme überwunden und das abendländische Denken aus der Verstrickung in Zenons Paradoxien, die auf dem falschen Zeitbegriff beruhten, herausgeführt, sondern auch den metaphysischen *horror vacui*, die Angst vor dem Nichts beseitigt zu haben. »›Rien‹ est un terme du langage usuel qui ne peut avoir de sens que si l'on reste sur le terrain, propre à l'homme, de l'action et de la fabrication« (S. 123). Das Nichts, vor dem wir in der Todesangst erschrecken, sei nur eine mißverständliche Begriffsbildung des in die Praxis verstrickten Verstandes, deren Übertragung von der Sphäre der Produktion in die Metaphysik Bergson ähnlich scharf kritisiert wie den dogmatischen Begriff der Möglichkeit. Aber die Analyse des Nichts, dessen Idee nach ihm aus dem ziellosen Absehen von bestimmten Gegenständen entsteht, ist von vornherein

dazu bestimmt, den Blick von diesem Trugbild des Verstandes auf die erfüllte Einheit des nie versiegenden Stromes der Realität zu lenken. Durch die innere Vereinigung mit ihr erfassen wir uns selbst als ewig. »Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses sub specie durationis, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie: comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle? In ea vivimus et movemus et sumus« (S. 199).

Et morimur! Der Metaphysiker Bergson unterschlägt den Tod. Wie nur je ein Theologe, der den Menschen das ewige Leben verspricht, will er die Tatsache des Todes durch das Gerede von einer ewigen Realität, mit der wir uns vereinigen könnten, hinwegeskamotieren und erweist so, daß sein Werk die gleiche Funktion ausübt wie die Religion und nach und neben ihr die moderne Philosophie: die Menschen über das, was ihnen auf der Erde widerfährt, durch Vorspiegelung ihrer eigenen Ewigkeit zu trösten. Die unzähligen Arten dieser Täuschung, die in der gegenwärtigen Gesellschaft nebeneinander gelten, sind noch lange nicht untersucht. Von dem einfachen und ehrlichen Glauben an die individuelle Fortdauer der Seele über die Gewißheit, in der »völkischen Gemeinschaft« fortzuexistieren, bis zum sublimen Selbstbetrug des Idealisten, dem die Vorstellung, einige für alle Zukunft gültige, sonst aber lächerlich inhaltsarme Gedanken zu besitzen, zum Gefühl seiner eigenen Unendlichkeit genügt, gibt es eine reichhaltige Skala dieses menschlichen Wahns. Aber wenn in früheren Epochen, infolge der niederen Entwicklungsstufe der menschlichen Fähigkeiten, die wirkliche und die ephemere Wirkung der Todesangst, die rationale Praxis und der Aberglaube ineinander verschlungen sein mochten, so bedarf es heute einer deutlichen Scheidung. Die vernünftige Arbeit zur Bekämpfung des Todes, das produktive Verhalten, das sich aus dem *horror vacui* ergibt, ist die bewußte solidarische Arbeit zur Verbesserung der menschlichen Verhältnisse, zur Entwicklung aller guten menschlichen Anlagen, die heute verkümmern, zum immer wirksameren Angriff auf Not und Krankheit. Die Beruhigung dieser

Angst durch geistige Hingabe an ein ewiges Prinzip, wie sie in der Metaphysik geübt wird, hat keinen Grund. Da sie die zur wirklichen Hilfe treibenden Kräfte heute bloß einschläfern kann, bedarf es des Widerstandes der materialistischen Philosophie, und auch die künftige Gesellschaft wird eine nicht allein an wirtschaftliche Zwecke gebundene Entfaltung des Denkens nötig haben, um den aus jener Angst stammenden Illusionen zu begegnen.

Die Realität ist weder einheitlich noch ewig, die Menschen leiden und sterben für sich allein und unter verschiedenen Umständen. Die Behauptung, daß die Realität ihrem Wesen nach unteilbar sei, widerspricht der für die Geschichte wenigstens in ihrer bisherigen Form kennzeichnenden Tatsache, daß die Menschheit in Glückliche und Unglückliche, Herrschende und Beherrschte, Gesunde und Kranke gespalten ist. Die Begriffe, mit denen wir diese Trennung, ihre Ursachen und Verkettungen erfassen, sind gewiß unter Mitwirkung des raumhaft ordnenden Verstandes gebildet; sie haben ihre geschichtlichen Bedingungen, das heißt ihre Struktur gründet ebensosehr in der physischen und psychischen Situation der erkennenden Subjekte wie in den vergänglichen Gegenständen. Trotzdem gehören sie zur Wahrheit, wie sie uns gegenwärtig gegeben ist. Der Umstand, daß sie im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Lebenskampf gebildet sind, gilt auch für das Weltbild, zu welchem sie gehören, und macht doch dieses weder falsch noch unbrauchbar, sondern verbietet nur, daß es sich zum Teil einer quasi feststehenden Totalität der Erkenntnis aufspreizt. Unwahr ist dagegen der Bergsonsche Mythos einer Einheit, die nicht existiert. Nicht aus der vorgeblichen Versenkung in das Absolute, das nach Bergson die Philosophie vermitteln soll, geht die illusionslose Gefaßtheit hervor, die im Gegensatz zu dem von Bergson gepriesenen »élan« den wirklichen Kämpfer auszeichnet, sondern vielmehr aus dem Bewußtsein, die bestehenden ungerechten Trennungen und katastrophalen Widersprüche zugunsten eines erst zu erarbeitenden, glücklicheren Zustands der Menschheit zu überwinden. Die klare Erkenntnis der Gegensätze ist darin ein ebenso entscheidendes Moment wie das Wissen um die Tendenzen, die zur Einheit streben, die Beurteilung der widerstreitenden Interessen ebenso wich-

tig wie die Verbundenheit mit den gleichgerichteten Kräften. Nicht die Einheit im Inneren zu erschauen, sondern sie im Äußeren zu verwirklichen, ist die geschichtliche Aufgabe.
Hegel hat die metaphysische Geringschätzung der analytischen Begriffe des Verstandes, die längst vor Bergson in der früheren Reaktionsperiode gegen die Aufklärung, in der deutschen Romantik, sich ausgebreitet hatte, schon eingehend kritisiert und die Wahrheit der vergänglichen Produkte der Abstraktion gegen die harmonisierenden Lehren der früheren Naturphilosophen verteidigt. Die Analyse »kommt zwar nur zu *Gedanken,* welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies *Geschiedene,* Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes,* der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. ... Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag«.[6] Auch das Hegelsche System bildet eine idealistische Metaphysik, es enthält gewiß dogmatische Züge, aber es hat das Negative, die Not der Individuen gelten lassen und die Unterschiede, indem es sie verklärte, wenigstens nicht aus der Metaphysik als bloß pragmatische Konstruktionen ausgestoßen. Deshalb ist der Hegelsche Idealismus der Wirklichkeit näher als der biologische Realismus Bergsons.
Der Gegensatz der wirklichen Geschichte zum Hohelied vom élan vital kommt auch im neuen Bande nicht zu Wort, dagegen beachtet Bergson den Einspruch der exakten Wissenschaft. Aus der Erklärung, einzig die Intuition erhelle das innere Wesen des Seins, der wissenschaftliche Verstand dagegen deformiere die Realität, konnte eine philosophische Herabsetzung des Intellekts herausgelesen werden. Konziliant erklärt Bergson dies als Mißverständnis. Die Metaphysik sei den Wissenschaften nicht überzuordnen; sie bestehe weder in ihrer Synthese noch in ihrer Kritik. Vielmehr bezögen sich beide auf verschiedene Gegen-

[6] Hegel, Vorrede zur ›Phänomenologie des Geistes‹, in: ibid., Band 2, S. 33 f.

stände: die Metaphysik auf den Geist, die Wissenschaft auf die Materie. Aus den Gegenständen entspringe auch die verschiedene Betrachtungsweise: der Geist fordere die Intuition, die Materie den ordnenden Verstand. So teilen sich die beiden großen theoretischen Bestrebungen in die zwei Hälften der Welt. Und es ist nicht einzusehen, warum nicht auch die Wissenschaft an »ein Absolutes« rühren sollte. Anstatt die Metaphysik dialektisch in die Geschichte einzubeziehen, läßt Bergson also in diesem letzten Werk, gleichsam aus wahrer Liberalität, auch die Verabsolutierung der Wissenschaften zu.

Von den Schwierigkeiten, die seiner Philosophie durch dieses Zugeständnis erwachsen, soll hier wenig die Rede sein. Sie schien ursprünglich auf dem Gegensatz zwischen der Wahrheit gebenden Intuition und der bloß praktischen Bedeutung des Verstandes aufgebaut. Die Gewohnheiten des Verstandes entstellten nach Bergsons bisheriger Ansicht die Realität, und der Philosoph mußte diese Deformation rückgängig machen, wenn er mit ihr Kontakt gewinnen wollte. Jetzt soll auch die positive Wissenschaft, wenn sie nur weit genug vordringt, den Zugang zu »einem« Absoluten bilden. Diese Schwierigkeit fügt zu dem glänzenden Werk eine neue Dunkelheit hinzu. Bergsons mechanistische Auffassung der Erkenntnis, daß die geistige Anstrengung der Menschen sich auf zwei verschiedene Teile des Realen bezöge, die freilich in bestimmten Seinsbezirken miteinander verbunden seien, entspricht selbst jedenfalls mehr dem trennenden naturwissenschaftlichen Denken als der philosophischen Intuition, wie er sie beschreibt.

Indem Bergson dieses Problem verfolgt, bringt er jedoch einen Gedanken vor, dessen Konsequenzen zur Überwindung der Metaphysik und zum dialektischen Denken führen müßten. Er begründet nämlich sein Zugeständnis, daß auch die Materie nicht bloß eine Fiktion des Verstandes, sondern eine Wirklichkeit darstellt, unter anderem mit dem Hinweis, daß ein Wort, das der abgrenzenden Bestimmung ermangelt, seines Sinns verlustig gehe. Alle Systeme, die irgendeinen Begriff als einziges Prinzip, das alle Realität in sich enthalten soll, an die Spitze stellten, mußten danach schon deshalb scheitern, weil die bestimmte Bedeutung des Begriffs nicht allein durch ihn selbst, sondern ebensosehr

durch das ihn beschränkende Prinzip gestiftet wird. »Nous le disions plus haut: qu'on donne le nom qu'on voudra à la ›chose en soi‹, qu'on en fasse la Substance de Spinoza, le Moi de Fichte, l'Absolu de Schelling, l'Idée de Hegel, ou la Volonté de Schopenhauer, le mot aura beau se présenter avec sa signification bien définie: il la perdra, il se videra de toute signification dès qu'on l'appliquera à la totalité des choses. ... Peu m'importe qu'on dise ›Tout est mécanisme‹ ou ›Tout est volonté‹: dans les deux cas tout est confondu. Dans les deux cas, ›mécanisme‹ et ›volonté‹ deviennent synonymes d'›être‹, et par conséquent synonymes l'un de l'autre. Là est le vice initial des systèmes philosophiques« (S. 59/60). Diesen Gedanken weitertreibend wäre Bergson zur wahren Ansicht des Denkens gelangt. Denn was für den einen Begriff gilt, das gilt ebenso für das Begriffspaar. Zwei allgemeine Prinzipien können, undialektisch aufgefaßt, zusammen ebensowenig die ganze Welt erfassen wie ein einziges. Der Wille ist nicht bloß kein Wille mehr, wenn er keine widerstrebende Materie gegen sich hat, sondern ebensowenig, wenn er nicht gegen die bloße Vorstellung abgehoben ist, mit der er freilich wiederum zusammenhängt. Des weiteren können aber auch weder Wille noch Vorstellung noch physischer Mechanismus als das, was sie sind, verstanden werden ohne das Bewußtsein, daß und wie sie aus dem lebendigen psychophysischen Geschehen, in welchem sie eine jeweils eigentümliche Einheit bilden, gedanklich losgelöst worden sind. Die These, daß die drei Prinzipien in ihrer Summe das mitbedeuten oder mittreffen könnten, was in konkreteren Begriffen, zum Beispiel dem des Triebes, bezeichnet wird, setzte voraus, daß bei der Abstraktion gar nichts verlorenginge, daß die Tätigkeit des Trennens nichts veränderte. Die eindringlichsten Seiten des Bergsonschen Werkes selbst machen jedoch klar, daß abstrahierte Züge des Geschehens niemals identisch mit wirklichen Teilen sind und ihre bloße Zusammenstellung daher nie das ursprüngliche Leben des Gegenstandes widerspiegelt [7].
Wenn dem so ist, dann gilt das, was Bergson jetzt im Hinblick auf die einzelnen höchsten Begriffe der philosophischen Systeme hervorhebt, auch für die übrigen Begriffe und Begriffskomplexe:

[7] Cf. etwa S. 210–218.

sie bedürfen alle zu ihrem Verständnis der anderen Begriffe, von denen sie sich unterscheiden. Aber eine beliebige Kenntnis dieser Begriffe reicht nicht aus, um das richtige Verhältnis jedes Einzelnen zur Wirklichkeit herzustellen. Es wird vielmehr das Bewußtsein des ganzen Vorgangs erfordert, durch den das Subjekt von der Auseinandersetzung mit seiner Welt, die immer im Rahmen einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung stattfindet, zu jenen abstrakten Begriffen mit ihren Definitionen gekommen ist. Da Begriffsbildung nicht bloß ein Prozeß des Weglassens ist, sondern eine jeweils durch gesellschaftliche und individuelle Impulse und Interessen bestimmte Richtung hat, stellt auch der umgekehrte Weg vom Begriff zur Realität jeweils nicht nur ein Hinzufügen von Besonderheiten dar. Zur richtigen Anwendung eines Begriffs gehört prinzipiell die Reflexion auf den Prozeß, in welchem die ihn einschließende theoretische Struktur zustande gekommen ist, und ferner die gedankliche Bewegung, welche von jedem Teil dieser Struktur zu ihm hinführt. Um so fortschrittlicher und wahrer wird das Denken, je mehr in seine Begriffe und Urteile, kurz, in alle seine Akte, das Bewußtsein von der materiellen und theoretischen Tätigkeit der Gesellschaft miteingeht. Die grundlegenden Kategorien des dialektischen Materialismus spiegeln absichtlich nicht nur die gegenwärtige gesellschaftliche Praxis, sondern auch den erbitterten Willen zu ihrer Veränderung wider. Aber auch dann bleibt die Beziehung der Begriffe zu ihrem Gegenstand nicht ein für allemal die gleiche; denn jedes theoretische Gebilde hat nur reale Gültigkeit, sofern es der fortwährend sich verändernden Realität und den neuen aus der Situation des Erkennenden entspringenden Anforderungen angepaßt wird.

Aus der grundsätzlichen Differenz zwischen jeder festgehaltenen Vorstellung und der sich bewegenden Realität geht die dialektische Ansicht hervor, daß jede bestimmte Kennzeichnung einer konkreten Wirklichkeit einseitig ist und den Widerspruch fordert. Bergson hat diesen Zug jeder Theorie, diese Eigentümlichkeit, die jedem Theorem, insofern es auf die Wirklichkeit bezogen wird, notwendig anhaftet, sehr wohl bemerkt und läßt allein schon durch dieses Bewußtsein den größten Teil der gegenwärtigen Philosophen hinter sich. »Les concepts ... vont d'ordinaire

par couples et représentent les deux contraires. Il n'est guère de réalité concrète sur laquelle on ne puisse prendre à la fois les deux vues opposées et qui ne se subsume, par conséquent, aux deux concepts antagonistes. De là une thèse et une antithèse qu'on chercherait en vain à réconcilier logiquement, pour la raison très simple que jamais, avec des concepts ou points de vue, on ne fera une chose« (S. 224). Richtig ist, daß man durch bloße Addition von begrifflichen Merkmalen keinen wirklichen Prozeß rekonstituieren kann. Eben deshalb bedarf es des theoretischen Könnens, um die Begriffe in einer an den Gegenstand sich anschmiegenden Darstellung zu verlebendigen. Nichts anderes ist die dialektische Methode[8]. Aber für Bergson ist jene Differenz zwischen Begriff und Realität nur ein Argument, das begriffliche Denken überhaupt zu verwerfen und sich einzig auf die Intuition zu verlassen: »Par là (das heißt in der Intuition), on voit sortir de la réalité la thèse et l'antithèse, on saisit du même coup comment cette thèse et cette antithèse s'opposent et comment elles se réconcilient« (ibid.). Daß die Intuition zeigt, wie entgegengesetzte gedankliche Bestimmungen bei der Erkenntnis notwendig werden und sich in umfassenderen Einsichten aufheben, muß aber keineswegs zur Verwerfung des Verstandes in der Philosophie, sondern zunächst zur Entdeckung des problematischen Verhältnisses zwischen der abstrakten Logik und dem Prozeß der geistigen Bewältigung der Wirklichkeit führen. Inhalt und Funktion des Denkens ändern sich im Laufe der Geschichte; sie sind nicht einmal in den verschiedenen Klassen einer Gesellschaft ein und dieselben. Das Bewahren der erarbeiteten Erkenntnis besteht nicht im starren Festhalten an theoretischen Formen, sondern darin, daß das vorhandene Wissen bei der Lösung der geschichtlich gestellten Probleme sinngemäß fungiert. Dabei bleibt es selbst nicht unberührt. Die Treue zu einer Idee kann daher von ihrer unveränderten Bejahung ebenso entfernt sein wie von ihrer charakterlosen Umformung auf Grund des widersprechenden Augenscheins. Die Universaldeutung der Welt aus zwei isolierten Begriffen ist jedenfalls nicht weniger unzulänglich als die aus einem einzigen, und Bergsons Prinzip der durée und des Geistes

[8] Cf. oben S. 139 ff.

wird nicht besser, indem er es bloß auf eine Hälfte der Welt einschränkt und die andere Hälfte der toten Materie einräumt.
Bergsons gesamte Anschauungen über den Begriff entsprechen dem vorhegelschen Stand der Logik, sonst hätte er das Denken nicht nur als Konstruieren fester begrifflicher Gehäuse und als rein mechanisches Verfahren ansehen und verwerfen können. Selbst der mathematischen Naturwissenschaft entspricht diese Vorstellung des Denkens nur schlecht, doch verändern sich die gesellschaftlichen Interessen auf diesem Gebiet und die Art der einfachen Prozesse, von denen dort die Rede ist, so langsam, daß nur wenige Beobachter die Strukturveränderungen und den Funktionswandel der Theorien bemerken, und den meisten Fachleuten wie den Laien mag der wissenschaftliche Prozeß als bloßes Ordnen und Differenzieren erscheinen. Als Ideal der Erkenntnis gilt dann die feste Zuordnung der Begriffe zueinander und des ganzen Systems zur Wirklichkeit. Bergson teilt diese Definition der Wissenschaft mit der traditionellen Ansicht. Weder die Wirklichkeit noch der Sinn des Ordnens bleiben jedoch derselbe, und deshalb muß sowohl die Zuordnung als auch die begriffliche Konstruktion zwar nicht einfach widerrufen, aber im Zusammenhang mit der Praxis in ihrer bloß vorläufigen und beschränkten Bedeutung erkannt und überwunden werden. Ohne daß dabei die in ihnen enthaltenen Erkenntnisse preisgegeben werden, sind alle Theorien immer wieder durch Reflexion auf ihre eigenen Voraussetzungen wie auf die sich entfaltenden Momente des Gegenstandes an die Wirklichkeit neu anzupassen, die Definitionen anschließend an spätere Einsichten umzugestalten, sonst verlieren sie ihre reale Gültigkeit. Diese gesamte intellektuelle, mit den praktischen Aufgaben und Kämpfen verbundene gesellschaftliche Tätigkeit heißt Denken; das Ordnen ist in der Tat dabei nur eine Seite, die Produkte des Ordnens, an Symbole fixierte Begriffe und Urteile, sind nur erstarrte Gestalten dieses lebendigen Tuns. Doch wirkt das in Worten festgelegte Wissen selbstverständlich bei seiner eigenen Umgestaltung mit und ist nicht nur als »sozial bedingtes« philosophisch hinderlich. Dadurch, daß Bergson im Einklang mit dem schlechteren Teil der überkommenen Logik und Erkenntnistheorie das begriffliche Denken mit dem Aufstellen von abgeschlossenen Systemen gleich-

setzt und seine wirkliche Funktion im geschichtlichen Prozeß außer acht läßt, verkennt er auch seine Wahrheit und gelangt zu dem irrigen Glauben, es gäbe eine neben dem Denken bestehende Fähigkeit zur Wahrheit und einen neben der begrifflichen Erkenntnis zu entwerfenden Mythos.

Wird die Ansicht über das Denken nicht wie bei Bergson aus der Naturwissenschaft, sondern mehr aus der geschichtlichen Erkenntnis geschöpft, so tritt sein Charakter als Anstrengung der verschiedensten psychischen Kräfte zur Konstitution einer den wechselnden Interessen und Aufgaben möglichst gerecht werdenden Theorie deutlich hervor. Was Bergson Intuition und Sympathie nennt, spielt beim Denken ebenso eine Rolle wie das Feststellen und Ordnen. Sobald diese Momente sich jedoch nicht in ihrer realen und je nach der gesellschaftlichen Situation wechselnden Funktion reflektieren, sondern jeweils zur einzigen und absoluten Methode aufspreizen, werden ihre Ergebnisse zu ebensovielen Phantasmen und Ideologien. In der Psychologie etwa hat die Bergsonsche Selbstbeobachtung und »Sympathie« größeres Gewicht als in der reinen Ökonomie. Doch abgesehen davon, daß auch in der Psychologie der Wert dieser Akte je nach der Entwicklungsstufe des Problems wechselt, nimmt diese selbst in der Gesamtstruktur der Erkenntnis je nach den Aufgaben des geschichtlichen Augenblicks höchst verschiedene Bedeutung und Gestalt an. Wenn es sich zum Beispiel darum handelt, gesellschaftliche Gruppen für einen Gedanken zu gewinnen und zu schulen, bedarf es in höherem Maß des psychologischen Wissens als bei dem Aufbau einer neuen Volkswirtschaft. Auch dabei spielt die Psychologie eine Rolle wie bei der Beeinflussung von Menschenmassen die Ökonomie, und je entwickelter beide theoretischen Zweige sind, um so besser werden die Aufgaben gelöst. Aber die Psychologie hat in beiden Stadien ein anderes Gesicht, überdies entwickelt sich ihr Objekt. Bergsons Metaphysik beruht auf der Überbewertung der intuitiven Seite der geistigen Tätigkeit, die freilich von den Rationalisten stark vernachlässigt, ja, übersehen worden war. Das Ergebnis seiner Anschauung ist jedoch ebenso ungeschichtlich und abstrakt wie das System irgendeines Dogmatikers. Die Abstraktheit läßt sich nicht dadurch beseitigen, daß man behauptet, die Realität sei in sich bewegt,

sie sei fortwährender Wechsel – die isolierte und verewigte Idee des Wechsels ist ebenso statisch und abstrakt wie irgendein hypostasierter Begriff –, sondern indem jeweils auf Grund der freilich selbst nie abschließbaren Durchleuchtung des Denkens als einer wandelbaren menschlichen Funktion jeder Begriff und jede isolierte Anschauung in die Gesamtstruktur des sich fortwährend verändernden Standes der Erkenntnis einbezogen wird. Dadurch schwindet freilich die Möglichkeit des fetischistischen Gebrauchs der geistigen Fähigkeiten; sie verlieren ihre sichernde Funktion.

Die methodologischen Prinzipien, durch welche die metaphysische Funktion des Denkens überwunden wird, waren bereits zu Spencers Zeit von Hegel klassisch formuliert: das Zusammenwirken der seelischen Kräfte im Erkennen, das Denken als Tätigkeit, die der Anschauung und dem Gefühl keineswegs bloß entgegengesetzt ist, sondern die unmittelbaren Gegebenheiten erst in wahre Zusammenhänge aufnimmt, die Aufgabe, im Denkprozeß selbst Bedingtheit, Grenze und Mangel seiner eigenen Formen aufzuweisen. An diesen Prinzipien gemessen, erscheint Bergsons Entwurf als antiquiert. Die Philosophie muß die »qualitates occultae« der Seele preisgeben, wie die Physik diejenigen der Materie fallenließ. Dem abstrakten Denken des Verstandes oder der Intuition oder einer sonstigen psychischen Fähigkeit die Kraft zuzutrauen, sich mit einem einheitlichen Absoluten zu vereinigen, ist nur ein spezieller Fall des Aberglaubens, welcher den Dingen geheime, wunderwirkende Kräfte zuschrieb. Nicht dem von der Geschichte absehenden, sondern seines Zusammenhangs mit ihr bewußten, alle geistigen Fähigkeiten organisierenden Denken kann es gelingen, que la connaissance »s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses« (S. 244).

Indem der Metaphysiker sich selbst von der Zeit unabhängig wähnt, muß er auch den verkennen, der sich theoretisch um sie bemüht. Aufgabe und Ehre des Geschichtsschreibers haben keine Stätte in Bergsons Werk. Daß er bei der Analyse des Möglichen zwar auf den schulphilosophischen Mißbrauch des Begriffs im Sinn präexistierender Ideen, nicht jedoch auf seinen produktiven Gebrauch im Sinn geschichtlicher Tendenzen zu sprechen kommt, gehört zu seiner begrenzt naturwissenschaftlichen Denkart. Die

Funktion der Wissenschaft in Technik und Industrie entgeht ihm nicht, wohl aber die Bedeutung der Theorie für den geschichtlichen Kampf. Nicht von diesem sogleich offenbaren Mangel, sondern von einem weniger folgenschweren soll hier noch die Rede sein. Der Aberglaube, daß alles, was vergangen ist, auch ohne die bewußt geleitete Tätigkeit der Erinnerung in der Gegenwart existiere und in die Zukunft »vorgestoßen« werde, eben weil der reale Wechsel unteilbar sei, unterschlägt nicht allein die Rolle des Historikers beim Kampf um neue Lebensformen der Gesellschaft, sondern auch seinen Auftrag, das Entschwundene im Gedächtnis zu bewahren. »La mémoire n'a ... pas besoin d'explication. Ou plutôt, il n'y a pas de faculté spéciale dont le rôle soit de retenir du passé pour le verser dans le présent. Le passé se conserve de lui-même, automatiquement« (S. 193). Die Ausübung dieser besonderen von Bergson geleugneten Fähigkeit ist das Geschäft des Historikers. Es besteht kein Zweifel, daß er dazu ebensosehr der instinktiven Kräfte bedarf, auf welche Bergson mit Recht im Gegensatz zur Schubfachtheorie des Gedächtnisses seit seinen ersten Schriften hinweist. Zwischen der bewußtlosen Gestaltung jeder gesellschaftlichen und individuellen Einheit durch die Vergangenheit und ihrem ordnenden Gedächtnis, das die früheren Erfahrungen formuliert und in den Dienst ihrer bewußten Arbeit an der Zukunft stellt, herrscht Wechselwirkung. Durch das absichtliche Ordnen und Bewahren, das Bergson aus der Metaphysik verbannt, macht die Historie sich selbst nicht bloß zum Werkzeug für bessere gesellschaftliche Verhältnisse, sondern auch zum Spiegel der vergangenen Ungerechtigkeit. Was den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist, heilt keine Zukunft mehr. Sie werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden. Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan, und die Vorstellung des Jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest des primitiven Denkens, das die nichtige Rolle des Menschen in der Naturgeschichte verkennt und das Universum vermenschlicht. Inmitten dieser unermeßlichen Gleichgültigkeit kann allein das menschliche Bewußtsein die Stätte sein, bei der erduldetes Unrecht aufgehoben ist, die einzige Instanz, die sich nicht damit

zufriedengibt. Die allmächtige Güte, welche die Leiden in der Ewigkeit tilgen sollte, ist von Anfang an bloß die Projektion menschlicher Teilnahme in das stumpfe Weltall gewesen. Kunst und Religion, in denen dieser Traum Ausdruck gefunden hat, sind ebensosehr unmittelbare Zeugnisse dieser Unzufriedenheit, wie sie andererseits an vielen Stellen der Geschichte zu reinen Mitteln der Beherrschung geworden sind. Jetzt, wo das Vertrauen auf das Ewige zerfallen muß, bildet die Historie das einzige Gehör, das die gegenwärtige und selbst vergängliche Menschheit den Anklagen der vergangenen noch schenken kann. Selbst wenn dieser Appell nicht zur Produktivkraft für eine bessere Gesellschaft werden könnte, stellte auch die Funktion der Erinnerung allein schon den Beruf des Geschichtsschreibers über den der Metaphysik.

Bei Bergson findet sich der Satz: »La règle de la science est celle qui a été posée par Bacon: obéir pour commander. Le philosophe n'obéit ni ne commande; il cherche à sympathiser« (S. 158). Diese Formulierung enthält unbeabsichtigt einen genauen Ausdruck der gesellschaftlichen Lage, in welche die Philosophie gegenwärtig geraten ist. Uns scheint es, daß die Menschheit von dieser ohnmächtig gewordenen intellektuellen Bestrebung nicht so sehr unterschiedslose Sympathie mit der Realität als die Erkenntnis ihrer Widersprüche erwarten darf. Sympathie mit dem Ganzen ist ebenso leer wie jene weltumspannenden Begriffe, die Bergson mit Recht kritisiert.

Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie

(1935)

Die Ansicht, daß jede Epoche eine Seite des menschlichen Wesens ausdrücke oder gar die Geschichte als ganzes ein solches offenbare, entspringt einer allzu harmonischen Betrachtungsweise. Die Individuen eines Zeitalters pflegen zwar gewisse Ähnlichkeiten in ihrer seelischen Verfassung aufzuweisen, die das Aufstellen von Typen ermöglichen. Mit Recht kann vom athenischen Bürger im fünften Jahrhundert oder vom französischen Grandseigneur des ancien régime gesprochen werden. Solche Typen kennzeichnen jedoch stets nur einzelne Gruppen der Gesellschaft. In Griechenland gab es nicht nur Bürger, sondern auch Sklaven und in Frankreich nicht bloß Grandseigneurs, sondern Bauern, Bürger und städtisches Proletariat. Das Sein der Angehörigen dieser Klassen lag den gesellschaftlichen Formen ebenso zugrunde wie das der anderen. Auch soweit einzelne Kulturdenkmäler ausschließlich von bestimmten Gruppen stammen, ist ihr Inhalt durch die Geschichte der Spannungen und Gegensätze zwischen den Klassen mitbedingt. Zum Ebenmaß und zur schönen Natürlichkeit griechischer Jünglingsstatuen gehört ebenso wie die Freiheit zu einem heroischen Leben auch die andere Freiheit von drückender Arbeit und Not. Es gibt kein Verständnis von Kulturerzeugnissen ohne Rückgang auf die Dynamik solcher Gegensätze.

Aber nicht bloß das jeweils charakteristische Verhältnis zwischen Gruppen verbietet den Schluß auf die einheitliche menschliche Verfassung als Grundlage einer Epoche. Die Erforschung der Zeitspannen in der europäischen Geschichte zeigt mit dem Fortbestehen älterer ökonomischer Existenzformen in einer neuen Produktionsweise auch das Andauern früherer psychischer Reaktionsweisen und Vorstellungen. Wenn die heutige Wissenschaft schwankt, bestimmte Personen und geschichtliche Verläufe noch zum Mittelalter oder schon zur bürgerlichen Welt zu rechnen, so entspringt dies teilweise dem Umstand, daß in der Renaissance,

selbst noch im 17. Jahrhundert, nur wenige Gruppen und auch bei diesen nur einzelne Züge ihres Lebens sich nachträglich als Beginn der neuen Verhältnisse ausgewiesen haben; große Volksmassen existierten materiell und mehr noch geistig in den alten Formen weiter, während ihr verzweifeltes Dasein und ihr erbärmlicher seelischer Zustand bei den neuen Entwicklungen eine entscheidende Rolle spielten.

Freilich sind die Menschen sowohl innerhalb der Zeitalter als in der gesamten Geschichte einander ähnlich. Sie teilen nicht nur bestimmte praktische Bedürfnisse, sondern treffen sich in Eigenarten des Empfindens und des Glaubens. Die moralischen und religiösen Vorstellungen pflegen zwar den gesellschaftlichen Gruppen in höchst verschiedener Weise zugute zu kommen und erfüllen daher auch im psychischen Haushalt ihrer Mitglieder ganz verschiedene Funktionen; die Ideen Gottes und der Ewigkeit können zur Rechtfertigung von Schuldgefühlen oder zur Hoffnung eines elenden Lebens dienen. Oberflächlich scheinen sie jedoch in gleicher Weise anerkannt. Aber diese Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Gruppen gehen nicht auf ein einheitliches Menschenwesen zurück. Der gesellschaftliche Lebensprozeß, in dem sie entstehen, verbindet menschliche und außermenschliche Faktoren; er ist keineswegs bloß Darstellung oder Ausdruck des Menschen überhaupt, sondern ein fortwährender Kampf bestimmter Menschen mit der Natur. Außerdem aber geht der Charakter jedes Individuums einer Gruppe nicht allein auf die in ihm selbst als diesem menschlichen Wesen angelegte Dynamik, sondern ebensosehr auf die typischen und besonderen Umstände seines Schicksals in der Gesellschaft zurück. Aus den wechselnden Konstellationen zwischen Gesellschaft und Natur entspringen die Verhältnisse der sozialen Gruppen zueinander, die für die geistige und seelische Beschaffenheit der Individuen bestimmend werden, und diese selbst wirkt auf die gesellschaftliche Struktur zurück. Die menschlichen Qualitäten werden somit fortwährend durch verschiedenartigste Verhältnisse beeinflußt und umgewälzt. Selbst soweit menschliche Züge verharren, ist dies als Ergebnis sich erneuernder Prozesse anzusehen, in welche die Individuen einbezogen sind, und nicht als Äußerung des Menschen an und für sich. Es entstehen weiterhin auch neue

Verhaltensweisen und Charaktere, die keineswegs von Anfang an vorhanden waren. Die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, genau zu zeigen, wie aus einer »Grundstruktur des Menschseins ... *alle* spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit«[1] – diese Aufgabe ist unmöglich. Wie sehr auch Werden und Veränderung in die Idee des Menschen aufgenommen werden mag, diese Problemstellung setzt eine feste begriffliche Hierarchie voraus; sie widerspricht dem dialektischen Charakter des Geschehens, in das die Grundstruktur des Seins von Gruppen und Individuen jederzeit verflochten ist, und kann im besten Fall zum Entwurf von Modellen im Sinn naturwissenschaftlicher Systeme führen.

Eine Formel, die ein für allemal die Beziehung zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur bestimmte, gibt es nicht. Wenngleich die Geschichte keineswegs als Entfaltung eines einheitlichen Menschenwesens anzusehen ist, so wäre doch die umgekehrte fatalistische Formel, daß eine von den Menschen unabhängige Notwendigkeit den Lauf der Dinge beherrsche, ebenso naiv. Die Abhängigkeit ist weder einseitig noch stets in gleicher Weise strukturiert. Vielmehr bringt es die gesellschaftliche Entwicklung mit sich, daß einzelne Gruppen und Persönlichkeiten besser zum Verändern und Gestalten der Verhältnisse vorbereitet sind als andere, die in ihrem Denken und Handeln vornehmlich Funktionen der gegebenen Umstände sind. Das bewußte geschichtliche Handeln ist zwar dem Zeitpunkt und Inhalt nach an bestimmte Voraussetzungen gebunden, aber in anderer Weise als die in der vorhandenen sozialen Situation befangenen Reaktionsweisen und die völlig vom Bestehenden abhängige Existenz. Je mehr es sich um diese handelt, um so mehr bildet die Psychologie der unbewußten Mechanismen die angemessene Erklärungsart. Je unabhängiger von der Autorität des Bestehenden es zu geschichtlichen Handlungen kommt, je mehr sie auf richtige Theorie begründet sind, um so mehr reicht das unmittelbare Ver-

[1] Max Scheler, ›Die Sonderstellung des Menschen‹, in: *Mensch und Erde*, Darmstadt 1927, S. 246.

ständnis der Motive aus. Nicht die rationale und befreiende Aktivität theoretisch geschulter Menschen, sondern der Eigensinn und die Ratlosigkeit zurückgebliebener Gruppen bilden den angemessenen Gegenstand sozialer Tiefenpsychologie.

Die moderne philosophische Anthropologie entspringt demselben Bedürfnis, das die idealistische Philosophie der bürgerlichen Epoche von Anfang an zu befriedigen sucht: nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnungen, vor allem der Tradition als unbedingter Autorität, neue absolute Prinzipien aufzustellen, aus denen das Handeln seine Rechtfertigung gewinnen soll. Diese Anwendung des Denkens, begriffliche Zusammenhänge zu entwerfen und aus ihnen das ganze menschliche Leben sinnvoll zu begründen, die geistige Anstrengung, das Schicksal jedes Einzelnen und der ganzen Menschheit in Einklang mit einer ewigen Bestimmung zu bringen, gehört zu den wichtigsten Zielen der idealistischen Philosophie. Sie wird vor allem durch den widerspruchsvollen Umstand bedingt, daß in der neueren Zeit die geistige und persönliche Unabhängigkeit des Menschen verkündet wird, ohne daß doch die Voraussetzung der Autonomie, die durch Vernunft geleitete solidarische Arbeit der Gesellschaft, verwirklicht wäre. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen tritt einerseits die Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens nicht als Motor der menschlichen Arbeit und der Weise, in der sie sich vollzieht, hervor. Der ökonomische Mechanismus wirkt sich blind und deshalb als beherrschende Naturmacht aus. Die Notwendigkeit der Formen, in denen die Gesellschaft sich erneuert und entwickelt und die ganze Existenz der Individuen sich abspielt, bleibt im dunklen. Andererseits haben diese Individuen gelernt, für die gesellschaftlichen Lebensformen, die sie durch ihr tägliches Handeln aufrechterhalten und gegebenenfalls beschützen, also für die Verteilung der Funktionen bei der Arbeit, für die Art der hergestellten Güter, für die Eigentumsverhältnisse, Rechtsformen und die Beziehungen der Staaten Gründe zu fordern. Sie wollen wissen, warum sie so und nicht anders handeln sollen, und verlangen eine Richtschnur. Die Philosophie sucht dieser Ratlosigkeit durch metaphysische Sinngebung zu steuern. Anstatt dem Anspruch der Individuen nach einem Sinn des Handelns dadurch zu genügen, daß sie die gesell-

schaftlichen Widersprüche aufdeckt und auf ihre praktische Überwindung hinweist, verklärt sie die Gegenwart, indem sie die Möglichkeit des »echten« Lebens oder gar des »echten« Todes zum Thema wählt und dem Dasein tiefere Bedeutung zu geben unternimmt.

Die Überwindung des Konflikts zwischen dem fortgeschrittenen rationalen Denken und der blinden Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens setzt die Erkenntnis des Mißverhältnisses von Bedürfnissen und Kräften der Gesellschaft einerseits und ihrer gesamten arbeitstechnischen und kulturellen Organisation andererseits voraus. Aus dieser wachsenden Spannung geht die spezifische Not der Gegenwart und der Kampf um ihre Beendigung hervor. Sein Ziel ist die Anpassung des gesellschaftlichen Lebens an die Bedürfnisse der Allgemeinheit, eine Gesellschaftsform, in der die Menschen ihre Arbeit bewußt für ihre eigenen Interessen und Zwecke organisieren und immer aufs neue damit in Einklang bringen. Die Durchsichtigkeit und Angemessenheit der Beziehung zwischen dem Handeln des Einzelnen und dem Leben der Gesellschaft können allein die individuelle Existenz begründen. Die Rationalität dieser Beziehung ist der einzige Sinn der Arbeit. Wenn sie verwirklicht ist und an die Stelle einer Mannigfaltigkeit scheinbar freier Handlungen der Individuen eine Gesellschaft tritt, die bewußt ihr Leben gegen die drohende Naturgewalt zu beschützen und zu entfalten sucht, wird diese Tätigkeit freier Menschen nicht wiederum tiefer begründet werden können. Das Leben der Gesellschaft als gewolltes Resultat gemeinsamer Arbeit der Einzelnen geht nicht auf die freie Anerkennung einer ewigen Bestimmung zurück und erfüllt keinerlei Sinn. Die Menschen befriedigen ihre wechselnden Bedürfnisse und Wünsche und wehren sich gegen den Tod, nicht weil sie glaubten, dadurch einer absoluten Forderung zu gehorchen, sondern weil die Sehnsucht nach Glück und der Schrecken des Todes andauern. Die Vorstellung einer bergenden Macht außerhalb der Menschheit wird in der Zukunft verschwinden. Indem nicht mehr der Glaube an diesen Trost, sondern das Bewußtsein von ihrer Verlassenheit die Beziehungen der Menschen vermittelt, werden sie unmittelbar werden. Wenn das Verhältnis der Menschen zu ihrer Arbeit als ihr eigenes Verhältnis zueinander er-

kannt und gestaltet ist, sind die moralischen Gebote »aufgehoben«. Ihre Voraussetzung war die Spaltung der Interessen in der bisherigen Gesellschaft. Nicht als ob die Beunruhigung über die Endlichkeit von Individuen und Menschheit ihren Grund verloren hätte – aber soweit Energien aus ihr hervorgehen, richten sie sich nicht mehr auf die Metaphysik, diese gedankliche Vorspiegelung einer Sicherheit, sondern fließen in den praktischen gesellschaftlichen Kampf um wirkliche Sicherheit vor Elend und Tod. Die Trauer aber, die dennoch übrigbleibt, erhält sich als das, was sie ist, und läßt sich durch kein System mehr betrügen. In der vergeblichen Anwendung des Denkens zu dem Zweck, absolute Forderungen aufzustellen, die seit dem Zweifel Descartes' die europäische Philosophie beherrscht, erscheint die spezifische Ratlosigkeit des bürgerlichen Zeitalters.

Die moderne philosophische Anthropologie gehört zu den späten Versuchen, eine Norm zu finden, die dem Leben des Individuums in der Welt, so wie sie jetzt ist, Sinn verleihen soll. Nachdem nicht nur die religiöse Offenbarung an Autorität eingebüßt, sondern auch die Deduktion moralischer Grundsätze, wie sie seit dem 17. Jahrhundert bis zum Neukantianismus üblich war, sich als eitel erwiesen hat, suchte man in der Metaphysik das wahre Bild des Menschen als Ziel des Handelns hinzustellen. Nicht bloß die inhaltlich bestimmten Lehren, die unmittelbar ein menschliches Verhalten, zum Beispiel Hingabe an Volk und Nation, als einzig wahre Form des Menschseins verkünden, sondern auch noch jene mehr liberalen Wesensbestimmungen, die der Aktivität keine Richtung vorzeichnen und daher das »Wagnis« in die Idee des Handelns aufnehmen, stellen die geistigen Energien, sei es unter dem Titel der Schau oder dem der Auslegung, in den Dienst einer höheren Rechtfertigung und Sicherung, die zugleich unmöglich und verwirrend ist. Es kommt nicht besonders darauf an, daß ein bestimmtes Bild als Ziel auch wirklich gezeichnet wird. Von der Utopie unterscheidet sich die Anthropologie wie eine tiefgründige Interpretation der Gegenwart vom eindeutigen Willen zu einer glücklicheren Zukunft, sofern er des Endpunkts, wenn auch nicht des Wegs gewiß ist. Dem Handeln kann in der Anthropologie ganz allgemein ein Sinn zugesprochen werden, indem etwa das Werden »des« Menschen in der Ge-

schichte selbst als seine Bestimmung erscheint. »Sicherheit, wenn auch eine solche, die das Wagnis möglich macht und zum Wagnis drängt«[2], wird von dieser Philosophie erstrebt. »Gerade die absolute Unsicherheit muß den Menschen lahm machen ... Diese Gelähmtheit selbst aber ist eine Folge dessen, daß dieser Mensch nicht mehr imstande ist, sich selbst so aufzufassen, daß sich ihm ein einheitlicher, umfassender Sinn und eine Gesamtbestimmung, auf die man es wagen kann und muß, daraus ergeben würde«[3]. Landsberg kennzeichnet damit in der Tat den bewußten Antrieb der ganzen philosophischen Bewegung, aus der die moderne Anthropologie und die Existenzialphilosophie hervorgegangen sind. Der Wunsch, das Handeln in festen Wesenseinsichten zu begründen, hat die Phänomenologie seit ihrem Ursprung motiviert.

Damit steht sie zur Theorie der Gesellschaft in Gegensatz. Nach ihr entwickelt sich freilich sowohl das Aussprechen der nächsten als auch die Vorstellung der ferneren Ziele in durchgehendem Zusammenhang mit der Erkenntnis, und doch begründet diese keinen Sinn und keine ewige Bestimmung. In die Zielvorstellungen der Menschen gehen vielmehr ihre jeweiligen Bedürfnisse ein, die keine Schau zum Grunde, sondern eher die Not zur Ursache haben. Sie spotten der Einordnung in einen verklärenden Zusammenhang. Nur negativ spricht eine illusionslose Theorie von menschlicher Bestimmung und zeigt den Widerspruch zwischen den vorhandenen Bedingungen des Daseins und allem, was die große Philosophie als jene Bestimmung verkündet hat. Die Entfaltung der menschlichen Kräfte, die heute verkümmern, ist dabei ein Motiv, das auf den Humanismus der Renaissance und weiter zurückgeht, aber dieses hat es nicht notwendig, den mystischen Charakter einer absoluten Forderung anzunehmen. Der ihm entsprechende Wille zum Verwirklichen einer besseren Gesellschaftsform findet in den gegenwärtigen Verhältnissen nicht wenige Antriebe. Ob er einer vorgeblichen Bestimmung des Menschen gemäß sei oder nicht, ob er in einem absoluten Sinne besser oder schlechter sei als sein Gegensatz, diese Frage ist nur

[2] Cf. die repräsentative *Einführung in die philosophische Anthropologie* von Paul L. Landsberg, Frankfurt am Main 1934, S. 29 f.
[3] Ibid.

dann relevant, wenn sie einen Gott voraussetzt. Als Scheler, der die moderne philosophische Anthropologie begründet hat, diese »theistische Voraussetzung ... ›einen geistigen, in seiner Geistigkeit allmächtigen persönlichen Gott‹«[4] gegen Ende seines Lebens zu leugnen begann, mußte er folgerichtig das absolute Sein als Mittel der »Stützung des Menschen«[5] für unmöglich erklären. Damit verwarf er aber den stärksten Antrieb zur Metaphysik. Dieser Schritt führt in die Richtung einer materialistischen Theorie. Sie leugnet nicht das objektive Sein, wohl aber einen absoluten Sinn, der trotz aller Lebensphilosophie und anderen pantheistischen Strömungen der Gegenwart in der Tat von jener theistischen Voraussetzung nirgends zu trennen ist.

Daß eine von der antiken und französischen Aufklärung bestimmte Theorie, im Gegensatz zur idealistischen Ansicht, der Welt keinen Sinn unterschiebt, hat auch für das Selbstbewußtsein, das aus ihr hervorgeht, seine Folgen. Wer sie annimmt, setzt die mit ihr verknüpfte Lebenspraxis zu keinem ewigen, geistbegabten Wesen in Beziehung. Die Hoffnung, daß irgend etwas über Zeit und Raum hinausreicht, erscheint ihm eitel. Wenn es gut geht, werden spätere Generationen sich der Märtyrer für die Sache der Freiheit erinnern, aber dann wird es für diese vergangenen Kämpfer nach ihrer eigenen Überzeugung selbst so viel bedeuten wie für die dreihundert Gefallenen des Leonidas, wenn jener Wanderer wirklich nach Sparta kam und verkündete, er habe sie liegen gesehen, wie das Gesetz es befahl: nämlich nichts. Aber dieses Wissen gibt ihrem Handeln keineswegs einen engeren Horizont. Die Vorstellung, das Dasein anderer Individuen freier und glücklicher zu gestalten, vermochte stets die Gefaßtheit eines Menschen zu erhöhen. Sofern die Zwecke, welche sein eigenes Leben bestimmen, nicht mit ihm zugrunde gehen, sondern auf dem Wege der Gesellschaft weiter verfolgt werden, darf er hoffen, daß sein Tod nicht zugleich das Ende seines Willens bezeichnet. Die Anstrengung, sich zu entfalten, hat er nicht auf sein Individuum beschränkt, sondern in die Entwicklung der Menschheit gesetzt, und das Ende erscheint ihm daher nicht bloß als Vernichtung; das Erreichen seiner Ziele hängt nicht aus-

[4] Max Scheler, ibid., S. 251.
[5] Ibid., S. 254.

schließlich an seiner persönlichen Existenz. Er kann unabhängig und tapfer sein.

Diese Gefaßtheit hat es vor anderen Arten des Mutes voraus, mit der gegenwärtig erreichbaren Wahrheit in Einklang zu stehen; ein bloßer Glaube vermag jedoch eine ebenso tiefe Beruhigung zu gewähren. Die, welche einer Religion nachfolgen, haben darüber hinaus noch stärkende Aussichten aufs Jenseits oder doch in einen unerschöpflichen göttlichen Urgrund des Lebens. Der Schüler der Aufklärung aber ist davon überzeugt, daß auch die zukünftigen Geschlechter, für die er kämpft, unwiderruflich vergänglich sind und am Ende immer das Nichts über die Freude siegt. Gewiß beseelt ihn die Vorstellung einer höheren Form der Gesellschaft und eines helleren Daseins für alle Menschen. Aber der Grund, warum er die Hingabe seiner Person der Anpassung an die bestehende Wirklichkeit und der Karriere in ihr vorzieht, ist kein Gebot, keine verheißende innere Stimme, sondern bloß sein Wunsch und seine Lust, die selbst einmal verschwinden werden. Es mag als herrliches Ziel erscheinen, daß die Menschen auf dieser Erde eine Zeitlang glücklicher und weiser leben als unter den blutigen und verdummenden Verhältnissen, die das Ende gesellschaftlicher Lebensformen zu kennzeichnen pflegen. Aber schließlich werden doch auch jene späteren Generationen untergegangen sein, und die Erde wird dann ihre Bahn fortsetzen, als ob nichts geschehen wäre. Es gibt eine Redeweise, welche hier von Skepsis und Nihilismus spricht; in Wirklichkeit beginnt das aufrichtige Bewußtsein und Handeln gerade dort, wo sich diese einfache Wahrheit durchsetzt und festgehalten wird.

Der Gegensatz zwischen anthropologischer Philosophie und Materialismus betrifft keineswegs das Prinzip der Anerkennung von Zielen; begreift dieser doch die Struktur jeder Theorie, zumal die seiner eigenen, als abhängig von bestimmten Interessen und Wertsetzungen. Die unbedingte Verpflichtung der Wissenschaft zur Wahrheit und ihre vorgebliche Wertfreiheit, die freilich im Positivismus der Gegenwart miteinander vermengt werden, sind nach ihm unvereinbar. Zum Selbstverständnis einer Lehre gehört sinngemäß die Reflexion, daß noch in den Akten der Verallgemeinerung, die zu ihren Grundbegriffen führten, und erst recht bei den einzelnen Schritten zur Erfassung eines konkreten Ver-

laufs die Lebenssituation, das heißt Interessen zum Ausdruck kommen und die Richtung der Gedanken bestimmen. Sonst mag die Theorie zwar wertvolle Ergebnisse zutage fördern und einem unmittelbaren Zweck genügen, aber sie entbehrt der philosophischen Wahrheit. Diese fordert, daß in die Gedanken das Bewußtsein von ihrer gesellschaftlichen Rolle hineinspielt, weil das, was sie sind, erst aus der Wirklichkeit verständlich wird, in der sie Relevanz haben. Sie fordert Klarheit über den historischen Zusammenhang, in den ein Denkgebilde einbezogen ist, und dazu gehört die Praxis, in deren Verlauf es entsteht, wirkt und verändert wird. Dieser Forderung der Dialektik genügt freilich keine richtungslose, scheinbar praktisch unbeteiligte Analyse, wie es überhaupt kein bloß intellektuelles Erkennen gibt. Der Wert des gegenständlichen Denkens und der Selbstkritik, dieser beiden Momente der Theorie, hängt von ihrem Verhältnis zur Praxis ab. Richtige Gedanken für sich allein können, auch wenn sie sich auf »Gesellschaft« beziehen, recht gleichgültig sein. Es gibt sehr viele mögliche Feststellungen und Analysen; wenn die Interessen der Menschheit und die sie fördernden geschichtlichen Tendenzen nicht aus ihnen sprechen, verbirgt sich gewöhnlich hinter den aktuellen Kategorien bloß eine private Anpassung oder die Flucht vor der Realität. Die Ablehnung einer vermeintlichen Wertfreiheit hat die Anthropologie mit dem dialektischen Denken gemeinsam; Schelers Lehre, daß die Erkenntnis moralische Voraussetzungen hat, mutet wie ein Schluß aus der gegenwärtigen Weltlage an. Auch das Bewußtsein der eigenen Geschichtlichkeit bildet ein Hauptthema der modernen Anthropologie. »Die historische Gebundenheit jeder philosophischen Anthropologie, auch der unsren, ... ist im Prinzip unaufhebbar und keineswegs negativ zu werten.«[6] Die daraus hervorgehende Forderung, daß der bestimmte sich stets verändernde Zusammenhang von Theorie und Praxis jeweils im einzelnen bewußt zu machen sei, weist in die Richtung, Anthropologie in eine dialektische Theorie der Geschichte einzubeziehen. Doch pflegt diese Forderung nicht erhoben zu werden.

Der eigentliche Unterschied liegt nicht im Bekenntnis zu Werten überhaupt, sondern in ihrer Funktion im Denken. Der Metaphy-

[6] Paul L. Landsberg, ibid., S. 41.

siker leitet aus ihnen ein ideales Sollen her. Dies braucht nicht so zu geschehen, daß es deduziert wird. Nach Scheler ist die Rangordnung der Werte »immer neu zu erfassen durch den Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Es gibt hierfür eine *intuitive* ›Vorzugsevidenz‹.«[7] Nach einer illusionslosen Überzeugung läßt sich das mit ihr selbst verknüpfte Handeln dagegen nicht in einen durchsichtigen Zusammenhang mit evidenten Wesensverhältnissen bringen, sondern geht aus der Existenz einer nicht weiter zu legitimierenden, sondern nur historisch zu erklärenden Sehnsucht nach Glück und Freiheit für die Menschheit hervor. Wenn in diesem Wunsche ein Bild des künftigen Menschen, ein bestimmtes Ideal enthalten ist, so wird es doch nicht als Urbild hingestellt, sondern von seinen Trägern selbst als durch die gegenwärtigen Verhältnisse bedingte, mit ihnen selbst vergängliche Zielvorstellung aufgefaßt. Die Anthropologie befindet sich dagegen in Gefahr, zu viel und zu wenig zu erstreben: eine Wesensbestimmung des Menschen aufzusuchen, welche die Nacht der Urgeschichte und das Ende der Menschheit überwölbt, und sich der eminent anthropologischen Frage zu entheben, wie eine Wirklichkeit, die als unmenschlich erscheint, weil alle menschlichen Fähigkeiten, die wir lieben, in ihr verkommen und ersticken, zu überwinden sei. Sofern die erste Frage überhaupt sinnvoll zu stellen ist, hängt ihre Beantwortung nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch mit von jedem Schritt in der zweiten ab.

Skepsis und Nihilismus ebenso wie die aus ihnen entspringende egoistische und anarchistische Haltung gehören zu jener philosophischen Denkart, die absolute Rechtfertigung fordert, letzte Fragen stellt und darin überaus radikal ist. Die Skeptiker wollen ihr Handeln genau so wie andere Dogmatiker mit einer metaphysischen Instanz in Einklang bringen. Werte sollen nach ihnen nur verwirklicht werden, wenn sie eindeutig als absolut verbindlich ausgewiesen sind. Aus der Überzeugung, daß dies nicht möglich ist, machen sie dann den Kern ihrer Existenz und aus der Ratlosigkeit ihr Prinzip. Es sei denn, daß sie sich ohne Sorge den eng individualistischen Regungen überlassen, die ihnen na-

[7] Max Scheler, ›Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik‹, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band 1, Teil 2, Halle an der Saale 1922, S. 491.

türlich sind, und jedes andere Motiv für eine Rationalisierung oder Lüge halten. Aber es gibt Menschen, die zu ihren Zielen stehen, ohne daß sie diese selbst für unbedingt verpflichtend oder überzeitlich hielten. Zwischen egoistischer Triebstruktur und metaphysischer Sinngebung des Handelns scheint überhaupt eine eigene Verbindung zu bestehen. Während die Solidarität mit den kämpfenden und leidenden Menschen offenbar dazu tendiert, die Person gleichgültig gegen metaphysische Sicherung zu machen, scheint dem leidenschaftlichen Bemühen, einen Sinn der Welt nicht bloß zu suchen, sondern zu behaupten, die Ansicht innezuwohnen, daß ohne Glauben an einen solchen Sinn alle Menschen reine Egoisten würden, die nichts als ihren engsten Vorteil kennten und niederträchtig wären. In den metaphysischen Systemen steckte somit im Gegensatz zum Materialismus selbst eine grob-materialistische Auffassung des Menschen, derselbe anthropologische Pessimismus, der weniger von Machiavelli als von den Staatstheorien aller Restaurationsperioden ausgesprochen wurde. »...l'homme en général, s'il est réduit à lui-même, est trop méchant pour être libre.«[8]

Wenn der Geschichte aber weder ein gleichbleibendes (von der fortgeschrittenen Anthropologie übrigens selbst abgelehntes) noch überhaupt ein einheitliches Wesen zugrunde liegt, so kann es gewiß nicht zur Sinngebung dienen. Anthropologische Studien brauchen darum keineswegs wertlos zu sein; sie können die Erkenntnis der geschichtlichen Tendenzen weiterführen und verfeinern. Dann beziehen sie sich freilich anstatt auf den Menschen überhaupt auf historisch bestimmte Menschen und Menschengruppen und suchen ihr Sein und Werden nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit dem Leben der Gesellschaft zu begreifen. Das Bild ist hier anders strukturiert als in der gegenwärtigen Philosophie. Wenn der Begriff des Menschen, den diese entwickelte, unter dem Gesichtspunkt steht, den geisteswissenschaftlichen Disziplinen als Grundlage zu dienen, so treten in der realistischen Betrachtung, systematisch gesehen, untergeordnete Nuancen in den Vordergrund. Es sind nicht die Züge, die den Menschen einerseits von Tier und Pflanze, andererseits von Gott

[8] J. de Maistre, *Œuvres Complètes*, Band II, Lyon 1892, S. 339.

unterscheiden sollen, welche hier hervorgehoben werden – das leidenschaftliche Interesse an derart umspannenden Begriffen ist letztlich aus dem Bedürfnis nach jener metaphysischen Orientierung im Bestehenden zu erklären –, sondern das Dasein und der Wandel von Eigenschaften, die für den wirklichen Gang der Geschichte bestimmend werden können. Das Bild des Menschen erscheint hier nicht als einheitlich, sondern als Inbegriff gruppenspezifischer Eigentümlichkeiten, die mit dem gesellschaftlichen Lebensprozeß entstehen, von einer Klasse auf die andere übergehen und unter Umständen von der Gesamtgesellschaft in einem neuen Sinne aufgenommen werden oder verschwinden. Jeder Zug des gegenwärtigen Zeitalters wird als Faktor in der geschichtlichen Dynamik und nicht als Moment eines ewigen Wesens zum Thema. Das Motiv zu solchen Studien liegt weniger in der fragwürdigen Ansicht der Anthropologie selbst, »daß zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist wie in der Gegenwart«[9] – einem Umstand, der selbst, wenn er zuträfe, uns nicht sonderlich quälend erschiene –, sondern in wirklichen Qualen, die es zu beendigen gilt. Daß die Bilder des ewigen Lebens verblassen und die Formen des zeitlichen völlig der Harmonie entbehren, bedeutet keineswegs, daß die Zeit für neue Taten der theologischen Phantasie gekommen sei.

Infolge des metaphysischen Radikalismus und der Weite ihrer Fragestellung, die einer an bestimmten historischen Tendenzen interessierten Theorie nicht vorgegeben ist, fällt es schwer, zu den besonderen Anschauungen der philosophischen Anthropologie Stellung zu nehmen und produktive Kritik zu üben. Die einzelnen anthropologischen Richtungen pflegen zugleich recht und unrecht zu haben, indem sie aus der bisherigen Geschichte entnommene Gehalte in Idee setzen und zu »echten Befindlichkeiten des Daseins« machen. Das gilt nicht nur für die moderne, sondern für die neuere Anthropologie überhaupt. In der Frage nach dem Individuum, einem Hauptthema der Anthropologie im bürgerlichen Zeitalter, tritt das zwiespältige Verhältnis zur Wahrheit besonders hervor. Hier hat die staatsrechtliche Konstruktion von

[9] Scheler, ›Die Sonderstellung des Menschen‹, ibid., S. 162.

Hobbes das Denken weithin beherrscht und ist auch heute noch lebendiger, als es bei der irrationalistischen Verneinung ihrer mechanistischen Grundlagen scheinen möchte. Hobbes kennt den Menschen als selbstsüchtig und furchtsam. Die egoistischen Triebe gelten ihm als ebenso ausschließlich und unwandelbar wie mechanische Grundkräfte der Materie. Der Einzelne ist seinem Wesen nach völlig isoliert und hat bloß sein eigenes Wohl im Auge. Die Gesellschaft beruht nur darauf, daß jeder mit der Tatsache seiner Existenz im Staate stillschweigend einen Vertrag abschließt und anerkennt, durch den er sich jeder individuellen Macht und Willkür ein für allemal begibt. Trotz seiner Selbstsucht soll das Individuum somit die Fähigkeit besitzen, Versprechungen zu halten. Dieser von Hobbes freilich nicht als solcher angesehene Widerspruch entbehrt keineswegs der Realität. Doch er ist nicht fest und unaufhebbar. In der Geschichte entstanden, wird er auch in ihr verschwinden. Zu dieser anthropologischen Ansicht, nach der das atomisierte Individuum aus seiner Einsamkeit durch Versprechen und Vertrag heraustritt, gibt es daher kein schlichtes Ja oder Nein. Im gegenwärtigen Zeitalter des Übergangs tritt ihre allzu große Einfachheit zugleich mit ihrer relativen theoretischen und praktischen Berechtigung ans Licht. Wir versuchen, dies kurz anzudeuten.

Die Eigenschaft, etwas versprechen zu können, ist den Menschen im Lauf ihrer Geschichte zur Natur geworden. Sie haben gelernt, bei sich und anderen daran zu glauben, daß eine jetzt abgegebene Erklärung in der Zukunft erfüllt werden kann. Die Gültigkeit dieser Kategorien war eine Bedingung der Produktion. Sie trug dazu bei, das Leben berechenbar zu machen, und gehört mit zur Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens in den letzten zweitausend Jahren. In der bürgerlichen Welt bildet sie ein konstitutives Element.

Dafür daß Versprechen nicht bloß gegeben, sondern mit einiger Regelmäßigkeit gehalten wurden, bestand freilich – infolge der Selbstsucht – eine notwendige Voraussetzung: der hochentwickelte juristische Apparat mit der ganzen Macht der herrschenden Klasse als Fundament. Es wurde egoistischer, das Wort zu halten als das Wort zu brechen. Seit Anbeginn stand übrigens nicht allein das Geschäftsleben auf dem Spiel, sondern die Gemeinschaft

innerhalb der Staaten bedeutete in der Tat, soweit nicht unverhüllte Sklaverei in Frage kam, dem Sinne nach ein Versprechen jedes Individuums: Als Mitglied dieses Gemeinwesens halte ich mich an seine Vorschriften, ich will weder stehlen noch morden, noch schlecht von den Herrschenden denken. Im Verkehr zwischen den Völkern war die Bedingtheit der Versprechungen noch offenbarer als innerhalb der Staaten selbst. Völkerrechtliche Verträge scheinen stets nur Machtverhältnisse formuliert zu haben; sobald diese sich entscheidend änderten, verloren Verträge und Übereinkünfte die Substanz. »Denn auf Worte und Versprechungen, wie gut sie auch lauten, viel zu geben, ist in den Stürmen der Weltgeschichte unmöglich; die großen Gewalten treiben sich durch ihren eigenen Impuls so weit fort, bis sie Widerstand finden.«[10] Daß bei den Verträgen der Fürsten, »um die Wahrheit zu sagen, nur Trug und Treulosigkeit den Eidschwur leisten« und man sich am Ende gezwungen sehe, »zwischen der schrecklichen Notwendigkeit zu wählen, seine Untertanen oder sein Wort preiszugeben«[11], hat Friedrich II. von Preußen selbst bestätigt.

Trotzdem hat die Menschheit in Jahrtausenden gelernt, Versprechungen auch unabhängig von der Macht Gültigkeit zuzuschreiben. »Übrigens vertraut man dem, der sich durch Vertrag verpflichtet hat; denn die Treue ist das allein Bindende bei den Verträgen.«[12] Gleichviel ob der, dem es gegeben worden ist, wirksame gesellschaftliche Interessen für sich hat, soll ihm das Wort gehalten werden, und es kommt wirklich vor, daß ohne drohenden Nachteil die Einlösung erfolgt. Wer sie freiwillig gewährt, stärkt zwar sein Selbstbewußtsein damit; dies wird jedoch nur deshalb möglich, weil die Einlösung sich bereits als moralische Forderung verselbständigt hat. Die gesellschaftliche Notwendigkeit der Treue in Handel und Verkehr hat ihre

[10] Leopold von Ranke, ›Zwölf Bücher Preußischer Geschichte‹, in: *Akademie-Ausgabe*, Erste Reihe, 9. Werk, Band II, München 1930, S. 534.

[11] Friedrich II., Avant-propos zu ›Histoire de mon temps‹ von 1743; cf. R. Koser, *Geschichte Friedrichs des Großen*, Band I, Stuttgart und Berlin 1912, S. 402 f.

[12] Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler, Teil III, Leipzig 1918, S. 98.

Schätzung als menschlichen Wert begründet. Sie bezieht sich nicht allein auf Verhältnisse, in denen bewußt von der Zukunft die Rede ist. Alles, was in der neueren Zeit Gesinnung heißt, das Bekenntnis zu bestimmten Zielen, schließt eine Art der Festigkeit ein, die mit einem Versprechen identisch ist. Hängt die Berechenbarkeit des heutigen Lebens zum Teil von der Konstanz der individuellen Triebstrukturen, dem »Charakter« ab, freilich mit Hunger und Zuchthaus allgemein im Hintergrund, so gehört es zum Bild vom Menschen, wie es sich historisch gestaltet hat, daß er auch unabhängig von verfestigten Charakterzügen und von der Angst vor Strafe, ja, gegen alle Welt und damit gegen die Selbstsucht zum eigenen Wort und Bekenntnis steht.

Mit Unfähigkeit zu geistiger Entwicklung hat diese moralische Festigkeit nichts zu tun, sie bedeutet unaufhörliche Entfaltung aller Kräfte, um bei der fortwährenden Differenzierung der Erkenntnis, bei der Veränderung des gesellschaftlichen Lebens und den wechselnden Anforderungen der Situation die Einheit der Tendenz zu wahren. Die Fähigkeit dazu hängt eng mit allen Qualitäten zusammen, für die das Bürgertum den Sinn geschärft hat. Freiheit heißt, eine Idee auch gegen natürliche und gesellschaftliche Mächte durchsetzen, zu ihr stehen, sie im Bewußtsein behalten, so daß sie die theoretische und praktische Verhaltensweise beherrscht und noch in den gleichgültigen Gedanken und Handlungen als Nuance zu spüren ist; Gerechtigkeit fordert, unter allen Begriffen und Situationen den Maßstab nicht zu wechseln und die Wirklichkeit so einzurichten, daß keiner ohne sinnvollen Grund zu leiden hat; denn vor der Vernunft bedarf nicht das Glück, sondern nur das Elend eines Grunds.

Wenn es in den letzten Jahrhunderten zur Aufrechterhaltung des Verkehrs gehörte, daß Versprechen wenigstens ohne fortwährendes Eingreifen der Macht gehalten wurden, so ist diese Notwendigkeit inzwischen kleiner geworden. Die herrschende Schicht besteht nicht mehr aus zahllosen Subjekten, die Verträge schließen, sondern aus großen, von wenigen Personen kontrollierten Machtgruppen, die auf dem Weltmarkt miteinander konkurrieren. Sie haben weite Gebiete Europas in riesige Arbeitslager mit eiserner Disziplin verwandelt. Je mehr die Konkurrenz auf dem Weltmarkt in bloßen Machtkampf umschlägt, werden sie

nach innen und außen straffer organisiert und streng gegliedert. Die ökonomische Grundlage für die Bedeutung von Versprechungen wird daher schmäler von Tag zu Tag. Denn nicht mehr der Vertrag, sondern Befehlsgewalt und Gehorsam kennzeichnen jetzt in steigendem Maß den inneren Verkehr.
Die ökonomischen Vorgänge wirken durch die sozialen Verhältnisse auf die gesamte geistige Welt und damit auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur. Früher galt die Macht als unmoralisch, wenn sie mit Verträgen in Konflikt kam, heute verstößt ein Vertrag gegen die Moral, wenn er den Machtverhältnissen zuwiderläuft. Das wissen alle, die damit zu tun haben, und schon darum müssen Verträge zuweilen rascher aufeinanderfolgen, und der Abschluß mag leichter fallen als ehedem. Ihre Tragweite steht fest: sie gelten *praemissis praemittendis*, sie umreißen oberflächlich die Landkarte der Interessen in einem historischen Moment. – Aber wenn die Macht sich jetzt als wahre rechtliche Instanz etabliert, während sie vor dem Einzug des Christentums immerhin nur faktisch herrschte und das differenzierte moralische Bewußtsein noch nicht zu ihrem Advokaten hatte, Nietzsche dürfte nicht triumphieren! Die Macht, von der hier die Rede ist, läuft den in die Zukunft weisenden menschlichen Eigenschaften zuwider, sie ist nach seinen Begriffen »dekadent«. Nietzsche wollte der Geschichte, »der ganzen Vergangenheit ein Ziel geben«[13] und wies auf die Möglichkeit höherer Formen des Lebens hin. Er dachte, daß die gegenwärtige Macht auf der Denkfaulheit und Angst der Massen beruht und sonst recht wenig für sich hat. Auch das dialektische Prinzip der Masse ist ihm nicht entgangen: »Der gemeinen Masse zur Herrschaft zu verhelfen ist natürlich das einzige Mittel, ihre Art zu veredeln: aber erst als Herrschende, nicht im Kampf um die Herrschaft dürfte man darauf hoffen.«[14] Daß die, welche gegen die Macht und für die Masse stehen, nicht mit ihr identisch sind, ist schon in seiner Ansicht beschlossen, daß man die Masse zu ihrer eigenen Vernunft und ihrem Nutzen zwingen müsse[15], einer Maxime, die gewiß nicht nur für die jeweils Herrschenden, sondern auch für ihre Gegner gilt. Weil er

[13] Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Band XIV, S. 122.
[14] Ibid., Band XVI, S. 243.
[15] Cf. ibid., Band XIV, S. 34.

jedoch Masse und Übermensch starr begrifflich auseinanderhält, ohne jenes dialektische Prinzip auch wirklich zu entwickeln, bleibt er dem ihm verhaßten Mißbrauch, als Herold der gerade Herrschenden zu gelten, allzu leicht noch ausgesetzt. An der Gegenwart hat er alles verstanden, nur nicht ihren inneren Zusammenhang. Hätte er die Dialektik nicht bloß als klassischer Philologe, sondern in ihrer zeitgemäßen Gestalt gekannt und angewandt, so hätte er jene besser begriffen, welche die Masse für einen Atavismus halten und ihre Seinsbedingung, die stetige Erneuerung der Armut, zu überwinden streben. Den Übermenschen bloß als biologischen Typus zu denken, ist unwissenschaftlich. Er bezeichnet die höheren Phasen einer künftigen Gesellschaft, die aus den Kämpfen in der gegenwärtigen hervorgehen. Entweder ist er ein gesellschaftstheoretischer Begriff oder der utopistische Traum eines Philosophen. Die Masse ist nur verächtlich, solange die wirkliche Macht, die über sie herrscht, ihr selbst eine scheinbare einhaucht, um sich dahinter zu verstecken. Das ist freilich der kennzeichnende Fall von Massenherrschaft in der vergangenen Geschichte. Sobald sich aber die Masse wandelt, weil sie in richtiger Weise die Herrschaft ausübt, wird auch die Macht selbst ihre »Dekadenz« verlieren und zur Wirkung der einheitlichen und eben daher »übermenschlichen« Kraft der Gesellschaft. Die Brücke in die Zukunft wird nicht von Einsamen geschlagen, wie Nietzsche gedacht hat, sondern durch organisierte Anstrengung, in der seine Ansichten über Eugenik nur eine ärmliche Rolle spielen und der Wille zu einer freieren Menschheit mit der expliziten und höchst entwickelten Theorie der Gesellschaft verschmilzt.

Zur Unabhängigkeit des Menschen, der dieses Ziel im Auge hat, gehört es, in einer Zeit, in der die kleinbürgerlichen Massen unter dem Titel der Ehre unbedingt die Staatsmacht bejahen lernen, die vom klassischen Idealismus verkündigten Qualitäten, Selbständigkeit und Festigkeit des Individuums, gegen seine eigenen Epigonen zu zeigen und anzuwenden. Die Ideen, unter denen die Gesellschaft Kants und Fichtes zur allgemeinen wurde, sind längst zur Maske geworden. Wird sie jetzt abgeworfen, so bedeutet es historisch nicht besonders viel. Dieser Zustand hat bei all seiner Furchtbarkeit wenigstens das Gute, daß die Wahrheit

deutlich zum Vorschein kommt. Der Ohnmächtige hat in dieser Welt wenig Recht und selten Grund, auf ein gegebenes Wort zu bauen. Jedes Gesetz, das ihm zugute kommen soll, verblaßt. Das Recht hört auf, wenn er es in Anspruch nimmt, und niemand wundert sich darüber. Der menschliche Typus, der dem gegenwärtigen Zustand entspricht, erkennt alles an, was im Dienste der Macht steht. Die großen Züge dessen, was jetzt geschieht und gilt, sind ihm die Norm der Welt. Als kleiner Aristoteles sieht heute jeder Durchschnittsmensch um so mehr Vollkommenheit bei einer Sache, je mehr sie wirklich ist; als kleiner Schiller hält er die Weltgeschichte für das Weltgericht. Oben stehen die, die zuschlagen können; alles, was unten ist, ist noch nicht tief genug unten. »Was fällt, das soll man auch noch stoßen!«[16]

Das Verhalten des Kämpfenden ist nicht der einfache Gegensatz dazu; er steht nicht gegen die Macht überhaupt. Aber die Möglichkeit, auch unabhängig vom Bestehenden fest zu bleiben, gehört zu seinem Wesen; denn er lebt einer Idee, die erst wirklich werden soll. Der durchschnittliche Angehörige zurückgebliebener Gruppen ist eine Funktion der je herrschenden Macht, er besitzt kein eigenes Wort. Die ihn überwinden wollen, haben eine eigene Sache zu erfüllen; sie müssen daher die Achtung vor ihrem Wort und vor sich selbst bewahren. Anstatt es aus Selbstsucht zu brechen, erfüllen sie es, um die Selbstsucht aufzuheben. Die menschliche Qualität der Treue zu sich selbst und zum gegebenen Wort hat sich in einem langen geschichtlichen Prozeß als moralische Forderung verselbständigt, sie bildete in dem jetzt zu Ende gehenden Zeitalter des *self-interest* einen Teil des als Gewissen verinnerlichten Zwangs. In der gegenwärtigen Periode, in der die Verhältnisse durchsichtig werden, geht die auf Erkenntnis gegründete Festigkeit, aller mythischen Illusionen über ihre Herkunft entkleidet und ohne mit dem Pomp selbstzufriedener Redlichkeit oder dem Pathos der Pflicht sich zu verbinden, als Wille zu einer menschlicheren Zukunft in die vorwärtstreibende Praxis ein.

Die Anthropologie des Hobbes ist zu ihrer Zeit selbst fortschrittlich gewesen; sie bedeutete einen wichtigen Schritt bei der Be-

[16] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: ibid., Band XIII, S. 267.

gründung der politischen Wissenschaft des Bürgertums.[17] Dieses Interesse übt heute keine produktive Wirkung mehr. Die Schwierigkeit, sich richtig zu dieser Anthropologie zu verhalten, die schon an der fragmentarischen Reflexion über einen ihrer isolierten Züge offenbar geworden ist, besteht bei anderen Theorien in nicht geringerem Maß. Die an der realen historischen Situation der Gegenwart orientierte Auffassung der Menschen setzt nicht bei der inneranthropologischen Problematik an. Sie wahrt auf diesem Felde nicht die Kontinuität. Daher erscheint hier oft bedeutsam, was dort gleichgültig ist, und nichtig, worauf dort alles ankommt. Die theoretischen Entwürfe sind verschieden akzentuiert. Auch darin besteht ein Unterschied, daß die philosophische Anthropologie jedes Stück ihrer Leistung, sofern es nur ihren Prinzipien nach zu Recht vollbracht ist und keinen Fehler aufweist, als dauernden Besitz gesichert hält. Nach Husserl ist Philosophie ebenso wie Wissenschaft »ein Titel für absolute, zeitlose Werte. Jeder solche Wert, einmal entdeckt, gehört hinfort zum Wertschatze aller weiteren Menschheit und bestimmt offenbar sogleich den materialen Gehalt der Idee, der Bildung, Weisheit, Weltanschauung ...«[18]. Das dialektische Denken sieht dagegen die Interessen und Ziele, die bewußt und unbewußt in die Präformation und Verarbeitung des Stoffes eingehen, als bedingt und vergänglich an und neigt dazu, das Ergebnis seines eigenen Tuns jeweils mehr im Sinne einer gesellschaftlichen Triebkraft als eines ewigen Besitzes zu begreifen. Das Bewußtsein von der eigenen Wahrheit wird dadurch nicht geschmälert; denn das Verhältnis zwischen Dauer, Sicherheit und Wahrheit ist nicht so starr und uniform, wie es dem Dogmatismus auf der einen Seite und der Skepsis auf der anderen scheinen mag.

Was für so besondere Eigenschaften zutrifft wie Vertragstreue und Festigkeit, gilt auch für die Züge des Menschenbildes, die mehr im Mittelpunkt des traditionellen anthropologischen Interesses stehen: statt einfacher Bejahung oder unmittelbarer Korrektur der philosophischen Lehren sucht ein aufgeklärtes Denken die

[17] Cf. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band II, Leipzig 1914, S. 451 ff.

[18] Edmund Husserl, ›Philosophie als strenge Wissenschaft‹, in: *Logos*, Band I, Tübingen 1910/11, S. 333.

Bestimmungen »des« Menschen auf Gruppen und Phasen des gesellschaftlichen Lebensprozesses zu beziehen und die Metaphysik durch Theorie zu überwinden. In Griechenland gab es einen berühmten Gegensatz in der Anthropologie. Die Ansicht, daß die menschlichen Fähigkeiten durch Geburt verliehen würden, stand gegen die Behauptung, daß die Ungleichheit durch gesellschaftliche Verhältnisse und individuelles Lebensschicksal bedingt wird. Nach Aristoteles bringen bekanntlich auch die Menschen von ihrem Ursprung her jeweils entweder die Qualifikation zum Dienen oder zum Herrschen mit[19]. Bei Demokrit dagegen heißt es: »Mehr Leute werden durch Übung tüchtig als durch Anlage.«[20] Er sagt, Natur und Erziehung seien einander ähnlich; denn die Erziehung forme den Menschen um und schaffe dadurch eine zweite Natur[21]. In der neueren Zeit haben sich diese anthropologischen Auffassungen mit der Rechtfertigung politischer Systeme verbunden, die Aristotelische ist ein Bestandstück der zu Feudalismus und Mittelalter tendierenden konservativen Lehre, während die Lehre Demokrits zur Weltansicht des aufstrebenden Bürgertums gehört. Der Glaube an die Gleichheit der Menschen und an den Adel von Geburt standen sich unversöhnlich gegenüber. In der Gegenwart gibt es keine bündige Entscheidung für eine dieser Überzeugungen. In jeder von ihnen spiegelt sich, freilich in unwahrer, verzerrter Form, eine Periode gesellschaftlicher Wirklichkeit, und beide stellen die Selbstauffassung des Menschen auf zwei verschiedenen Stufen dar. Ebenso spiegelt die veränderte Stellung fortgeschrittener Gruppen zu beiden Menschenbildern heute eine künftige Wirklichkeit. Der vorwärtsstrebenden geschichtlichen Praxis ist heute sowohl die Kritik an der Verzerrung, die jedes der zwei Bilder enthält, als auch die Anerkennung ihrer relativen Wahrheit immanent. Die neue Existenzform, die den vergangenen, in jenen anthropologischen Prinzipien reflektierten Welten überlegen ist, verkörpert sich bereits in ihren Pionieren. Nur eine Stellungnahme zu dem alten Gegensatz, in dem die realen historischen Tendenzen zum Ausdruck kommen, führt wirklich über ihn hinaus. Beide Seiten haben ihr beschränktes Recht.

[19] Aristoteles, *Politik*, 1254 a, 23.
[20] Hermann Diels, *Fragmente*, Nr. 242.
[21] Cf. ibid., Nr. 33.

Während des Mittelalters waren Macht und Ansehen eines Menschen durch Geburt begründet. Dementsprechend war die Armut zwar ein Unglück, aber keine Schuld. Damit hat die Neuzeit aufgeräumt. Hegel »kann... sagen, nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld«[22]. Die Macht ist übertragbar geworden, weil sie sich im Geld inkarniert. Dieses ist leicht beweglich, in der Regel tut es eine buchhalterische Manipulation. Geld kann jeder erwerben, es bedarf nur der Leistung. Die frühen bürgerlichen Denker, Machiavelli, Spinoza, die Aufklärer – alle haben sie die Macht aus purer Geburt gebrandmarkt und die durch Arbeit verdiente Stellung als Kriterium des Ansehens gesetzt.

Die Verantwortung der Menschen füreinander hat damit bekanntlich aufgehört. Jeder soll für sich selber sorgen. Jeder soll arbeiten. Alle betrachten sich als Bewerber um Preise, die durch Leistung zu erringen sind. Sie müssen zeigen, was sie können, und wenn sie nichts können oder Pech haben, kommen sie eben unter die Räder. So sieht jeder jeden an. Es kann einer aus einem Wohltäter der Menschheit zu einem Nichts werden, einfach weil die Börse schwankend war. Der hoffnungslos Arme hört auf, Subjekt zu sein, bestenfalls wird er Gegenstand der Sozialpolitik. Er fällt zur Last.

Der totalitäre Staat hat in gewisser Weise die Macht aus Geburt oder vielmehr aus angeborenen Führerqualitäten wieder eingesetzt. Wie früher der christliche Nächste soll nun der »Volksgenosse« Anspruch auf Hilfe besitzen. Aber dies ist bloß die unmögliche Wiederholung des Vergangenen. Die ganze Epoche seit der Renaissance war nicht umsonst. Das Prinzip der Leistung ist schon richtig. In diesen harten Jahrhunderten haben die Menschen schwer genug erkennen gelernt, daß der Genuß nicht von den Göttern, sondern von der eigenen Arbeit abhängt. Aber die Schärfe ihres Verstandes wird schließlich auch dem Begriff des Individuums zu Leibe gehen und entdecken, daß dieses seiner Form und seinem Inhalt nach von der Dynamik der ganzen Gesellschaft bestimmt ist. In allem, was es leistet, sowohl in seinem Können als im Stoff der Arbeit, sind nicht nur seine Jugend und

22 *Hegels theologische Jugendschriften*, herausgegeben von Hermann Nohl, Tübingen 1907, S. 284.

Erziehung, sondern die gesamte Wirtschaftsweise, die Abhängigkeits- und Rechtsverhältnisse der Gesellschaft und dazu noch seine eigenen vergangenen und möglichen Mißerfolge und Chancen wirksam. In jedem Akt des Individuums sind subjektive und objektive Momente unlöslich verschlungen; bei keiner menschlichen Eigenschaft läßt sich sagen, daß sie, so wie sie jetzt ist, im Keim vorhanden gewesen und dann bloß ausgewachsen sei.

Die Leistung des Individuums hängt nicht allein von ihm, sondern von der Gesellschaft ab. Diese selbst, das Volk oder die Nation, sind freilich keine Wesenheiten, denen gegenüber alle Individuen bloß nichtig wären. Zur Dynamik der Gesellschaft gehören die Individuen so, wie sie in der Geschichte geworden sind. Sie haben in jedem Augenblick ein ganz bestimmtes eigenes Sein. Dies eine ist jedoch gewiß: die Genesis der Fähigkeiten und der Arbeit jedes Menschen ist nicht allein bei ihm zu suchen, sondern im Schicksal der Gesamtgesellschaft. Dieses beherrscht von Anfang an die persönliche Entwicklung sowohl durch lang andauernde Verhältnisse wie auch intermittierend als kleine Ereignisse oder Katastrophen. Es ist wahr, jeder bringt seine Kräfte mit, alles beruht darauf, daß jeder seine Kräfte anwendet und entfaltet, aber dieses Wort »seine« bezeichnet kein Verhältnis zwischen festen Dingen. »Seine« Handlungen meint Effekte, in deren Vorgeschichte die jeweilige Verfassung des Individuums nur ein relativ belangloses Moment zu bilden braucht.

Nicht auf mythische Qualitäten des Ursprungs kommt es an, sondern auf die von Vernunft geleitete Arbeit, und der Genuß ist die Frucht davon. Dieses Bewußtsein der Gegenwart wird als Element in eine künftige Gesellschaft eingehen, aber mit verändertem Sinn. Die Kategorie des Individuums wird ihrer metaphysischen Abgeschlossenheit entkleidet, wenn auch freilich keineswegs verworfen. Wie allein und einzigartig jeder sei, hängt ebenso vom Zustand der Gesellschaft und dem Grad ihrer Naturbeherrschung ab wie von seiner inneren Beschaffenheit. Die Leistung wird als Funktion des Ganzen erkannt, an dem jeder mitbeteiligt ist. Aber auch die Geburt wird dann wieder eine Macht verleihen, nämlich diejenige, Mitglied einer wirklich menschlichen Gesellschaft zu sein. Im Mittelalter war das Prinzip der Geburt identisch mit der Herrschaft des Zufalls; denn keiner

hatte selbst daran die Schuld. Im Zeitalter des Bürgertums war dieser Zufall der Idee nach ausgeschaltet, und es wurde die Gleichheit aller Menschen ihrem Wesen nach verkündet. Nicht Geburt, sondern im Gegenteil die Leistung sollte entscheiden. In der Wirklichkeit stellte sich der Zufall wieder ein, weil die Bedingungen für Arbeit und Genuß der Klasse nach verschieden waren. Jetzt ist es an der Zeit, daß der bloße Eintritt in die Welt Glück bedeutet, aber nicht durch Macht über andere, sondern durch die Herrschaft der Menschheit über die Natur. Der Adel von Geburt wird wieder eingeführt, wenn sein Gegenteil, die Gleichheit der Menschen, aus einer Ideologie zur Wahrheit wird. Die Voraussetzungen dazu liegen weder bloß in Verfassung und Legislatur – das war die Täuschung der Französischen Revolution –, noch einzig in den Seelen der Menschen – das ist deutscher Idealismus –, sondern in der grundlegenden Struktur des gesellschaftlichen Lebensprozesses, in den beides verflochten ist.

Mit den großen geschichtlichen Veränderungen wird der Sinn aller anthropologischen Kategorien von Grund auf umgewandelt, ohne daß doch die historische Kontinuität zerrisse. Wird etwa die Bedeutung des Begriffs der Gleichheit in zwei verschiedenen Phasen untersucht, so scheint es sich um verschiedene Gedanken zu handeln. Der Positivismus und die ihm nachfolgenden wissenschaftslogischen Strömungen der Gegenwart, die auf exakte Definitionen drängen, lehnen die Redeweise vom Wandel eines und desselben Begriffs ab; sie könnten etwa davon sprechen, daß eine Bedeutung an die Stelle der anderen trete und verschiedene Zeichen am Platze seien. Mit Recht wird die Forderung erhoben, verschiedene Bedeutungen nicht zu vermengen und Getrenntes auseinanderzuhalten. Dieser in Mathematik und Naturwissenschaft zentralen Regel tritt aber in der Darstellung der Geschichte die andere entgegen, dasjenige, was ineinander übergeht und eine strukturelle Einheit bildet, als solche nachzukonstruieren und genau zu spiegeln. Ob derselbe Name zu bewahren ist, wenn die Bedeutung und die Sache selbst sich ändern, läßt sich hier nicht einfach durch die Forderung entscheiden, daß die Begriffe identisch bleiben, sondern unter anderem dadurch, ob der Name wirklich etwas zusammenfassen soll, was Kontinuität hat, oder

nicht. Die Funktion eines Namens in der Darstellung des geschichtlichen Verlaufs, in dem der Bedeutungswandel erfolgt ist, kann es mit sich bringen, daß er als derselbe festzuhalten ist, obgleich die Mehrzahl aller Merkmale seiner Bedeutung sich verändert. Andererseits ist unter Umständen ein anderer Name einzuführen, wenn der Sinn auch nur um eine Nuance verschieden ist. Diese kann von der aktuellen Problematik aus, zu der die Darstellung gehört, so wichtig sein, daß es des Wechsels der Zeichen bedarf, damit sie genügend hervortritt. Die Aufstände der römischen Sklaven waren sehr verschieden vom Kampfe gegen die feudalen Machtorganisationen des 18. Jahrhunderts, und doch tragen die Ziele beider mit Recht den gleichen Namen der Freiheit, auf den sich wiederum jene englischen Ökonomen und Juristen vor hundert Jahren zu Unrecht beriefen, als sie lange nach dem Sturz des Absolutismus auch die letzten Reste sozialer Hilfe tilgten, die noch an ihn erinnern konnten. Das Verhältnis von Namen, Vorstellungen und Gegenständen ist unendlich kompliziert, und alles Dunkle nützt es heute zur Verwirrung aus. Beim Anwenden der Namen durch die Theorie muß in der Tat die Willkür ausgeschaltet sein, und doch gibt es kein Rezept dafür. Die Zeit des Übergangs in die spätkapitalistische Phase des Wirtschaftssystems ist auch durch die Veränderung der Menschen charakterisiert. Die Namen bleiben dieselben, aber die anthropologischen Realitäten wandeln sich. Liebe, Verständnis, Sympathie gewinnen zum Beispiel heute eine so verschiedene Funktion in der Beziehung zwischen Menschen, daß die Phänomene selbst dadurch zu anderen werden. Diese Prozesse verlaufen nicht selbständig und isoliert, sondern im Zusammenhang mit den Änderungen der Gesamtgesellschaft.

Im bürgerlichen Zeitalter stempelt die Unfähigkeit, sich um andere zu kümmern, den Einzelnen als minderwertig. Der Mangel an Einfluß und Einsehen, der manchen Individuen gegenüber anderen Mitgliedern ihrer Gruppe anhaftet, geht hier nicht selten darauf zurück, daß sie niemand lieben können, sondern immer bloß über ihren eigenen Angelegenheiten brüten. Weil diese Menschen niemandes Ängste teilen und sich mit niemandem freuen, verlieren sie schließlich auch die Anteilnahme ihrer Umgebung und werden erfolglos. Die ökonomische Entwicklung ist

schon lange so weit gediehen, daß zum guten Fortkommen auch die Fähigkeit zu einem gewissen Interesse an fremdem Schicksal gehört. In der freien Verkehrswirtschaft hat unter sonst gleichen Bedingungen der Verkäufer, der auf den Kunden einzugehen versteht, einen Vorsprung vor seinem Konkurrenten. Neben der Teilnahme des Bürgertums an der Regierung wirkte auch diese für jedes seiner Mitglieder bestehende Notwendigkeit, sich um den Käufer zu bemühen, ihm seinen Vorteil vorzustellen, seine Entschlüsse zu erraten und zu lenken, der rein egozentrischen Tendenz entgegen und entwickelte den Sinn für andere. War dieses zwischenmenschliche Verständnis, das auch in sublimen Formen den Stempel des Zusammenhangs mit Handel und Gewerbe an sich trug, wahrlich nicht dasselbe wie das unreflektierte Gefühl der Einheit in vorbürgerlichen Gemeinschaftsformen oder wie unbedingte Solidarität, so hat doch der bürgerliche Verkehr zusammen mit dem Egoismus auch seine Negation, den individualistischen Altruismus, gezüchtet. Schichten, die in der ökonomischen Entwicklung zurückgeblieben sind, wie etwa ein Teil der Bauern in gewissen Landesteilen, erscheinen nicht zuletzt wegen ihrer Beschränktheit auf sich selbst auch dem verfeinerten bürgerlichen Bewußtsein als seelische Krüppel.

Ebenso jedoch wie andere ökonomische Mechanismen, welche ursprünglich die Entfaltung menschlicher Qualitäten bewirkten, in der Gegenwart ihre Bedeutung verloren oder den gegenteiligen Sinn annahmen, gewinnen in den Zeiten der sich vertiefenden Krisen Haß und Mißtrauen im verstehenden Erleben des Mitmenschen die Oberhand. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der neuesten »Weltanschauung«, die auf Grund der Not entstehende übergroße Aggression entweder als Opferbereitschaft gegen die eigene Person jedes Einzelnen oder als Kampfgeist gegen mögliche nationale Feinde zu lenken. Unter den immer schlechteren ökonomischen Bedingungen wird diese Ablenkung einer ursprünglich positiven Seite des bürgerlichen Menschen auf destruktive Ziele stets schwieriger und erfordert einen immer komplizierteren Apparat. Gleichzeitig aber verliert auch jene Verachtung des allzu individualistischen Typus ihre Aktualität. Jener stramm Begeisterte, dem es gelingt, seinen Haß und seine Liebe in die vorgeschriebene Richtung zu lenken, hat dem bloß an sich selbst

interessierten engstirnigen Egoisten nur wenig voraus. Bei der unterschiedslosen »Volksgemeinschaft«, deren Bekundung unmittelbar nützlich ist, wird die Beziehung zum fremden Individuum nicht mehr durch das Verständnis seiner Eigentümlichkeit vermittelt. Liebe und Haß gehen hier auf Befehl anstatt auf Einsicht zurück. Eben dadurch gibt es auch objektiv weniger zu verstehen; das Individuum sinkt unter diesen Verhältnissen zu einem Element der Masse herab, das schließlich allen übrigen Elementen ähnlich sieht. Diese Gleichheit bedeutet nicht, daß kraft der Rationalisierung des Arbeitsprozesses jeder das Ganze überschaut und seine Zwecke darin aufgehoben findet, sondern die negative Gleichheit vor der Macht, die keine Unterschiede kennt. Es hat nicht jeder die gleiche Freiheit zur Entwicklung seiner Fähigkeiten, sondern jeder muß sie zum Opfer bringen.
Selbstverständlich kommen die aus Mangel an Teilnahme erfolglosen Typen noch immer vor. Aus doppeltem Grund sind sie aber schwer zu unterscheiden. Für die Masse der Menschen wird Erfolg überhaupt zu einer Legende, deren Hauptquelle sich in den Biographien der Helden und Führer erschließt. Andererseits bilden unter den Bedingungen der gegenwärtigen ökonomischen Phase immer fragwürdigere menschliche Qualitäten die Kriterien bei der Ergänzung der Hierarchie. Die Tugenden, welche beim Fortkommen entscheiden, sind heute meist mit Rücksichtslosigkeit verbunden. Der Konkurrenzkampf im Zeitalter des totalitären Staats ist nicht bloß auf dem Weltmarkt, sondern auch im Inneren der Völker skrupelloser und wilder geworden. Die schlechten Momente des Liberalismus wuchern in der Gegenwart üppig weiter, während die guten in ihre Kritik eingegangen sind.
Der Versuch, den Menschen als feste oder werdende Einheit zu begreifen, ist eitel. Die Anthropologie setzt voraus, »daß der menschliche Fragekomplex sich als etwas in sich Abgeschlossenes und zugleich Primäres darstellt. Die moderne Entwicklung führt aber nun immer mehr dazu, gerade diese Einheit zu zerstören und den Anspruch des Menschen, in den Fragen, die er an sich selbst richtet, etwas Ursprüngliches zu sehen, zu bestreiten.«[23]

[23] Bernhard Groethuysen, ›Philosophische Anthropologie‹, in: *Handbuch der Philosophie*, Abteilung III, München und Berlin 1931, S. 205.

Die menschlichen Eigenschaften sind in den Gang der Geschichte verschlungen, und sie selbst ist bis in die Gegenwart hinein keineswegs durch einen einheitlichen Willen geprägt. Ebensowenig wie das Objekt der Anthropologie stellt auch sie eine selbständige Größe dar. Unser eigenes Bild von der Geschichte ist mit durch die theoretischen und praktischen Interessen der gegenwärtigen Situation strukturiert. Die Annäherung der Theorie an ihren Gegenstand, die in der Tat den geistigen Fortschritt kennzeichnet, bedeutet nicht, daß Wissen und Sein jemals zusammenfielen; denn mit der Funktion des Wissens in der Gesellschaft verändert sich fortwährend auch sein Sinn und die Realität, auf die es sich bezieht. Wenn das Wissen diese Klarheit über sich verliert, wird es zum Fetisch, als welcher nicht allzu selten die Philosophie, aber auch der Kampf der Skepsis gegen sie erscheint. Die hier vorgetragenen Bemerkungen bestreiten die Annahme der einheitlichen Bestimmung, weil in der bisherigen Geschichte das Schicksal der Menschen außerordentlich verschieden ist. Die gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, daß die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen. Wenn auch die freieren philosophischen Anthropologen von diesem gewöhnlichen Einwand sachlich weit entfernt sind und ausdrücklich lehren, es sei nicht abzusehen, was aus dem Menschen noch werden kann, so hat doch ihre undialektische Methode dazu beigetragen, daß zum sozialen Pessimismus aus vorgeblich widerstreitender Erfahrung auch die Berufung auf Wesen und Bestimmung inzwischen »pöbelhaft« geworden ist und das Bestehende verklärt. Die Bestreitung des einheitlichen Menschenwesens soll andererseits selbst so wenig absolut genommen werden, daß sogar der Glaube an eine allgemeine menschliche Natur zuweilen als geringerer Irrtum erscheint, dann nämlich, wenn es auf die Einsicht ankommt, daß Glück und Elend stetig die Geschichte durchziehen, daß die Menschen, wie sie sind, ihre Grenzen haben und Rücksicht verdienen, daß es sich rächt, wenn man die Grenzen übersieht.

Zum Problem der Wahrheit

(1935)

Das von Widersprüchen durchzogene philosophische Bewußtsein der letzten Jahrzehnte ist auch hinsichtlich des Problems der Wahrheit gespalten. Zwei entgegengesetzte Anschauungen haben im öffentlichen Leben und nicht selten im Verhalten desselben Individuums unversöhnt nebeneinander Platz. Nach der einen hat Erkenntnis immer nur beschränkte Gültigkeit. Das ist sowohl im Gegenstand als auch im erkennenden Subjekt begründet. Jedes Ding und jedes Verhältnis von Dingen ändert sich in der Zeit, und somit muß auch jedes Urteil über Zustände in der Wirklichkeit mit der Zeit seine Wahrheit verlieren. »Da alles einzeln Seiende uns in der Zeit gegeben ist, eine bestimmte Stelle in der Zeit einnimmt, als eine Zeitlänge hindurch dauernd, und in dieser Zeit wechselnde Tätigkeiten entfaltend und seine Eigenschaften möglicherweise verändernd angeschaut wird: so haftet notwendig allen unsern Urteilen über Dasein, Eigenschaften, Tätigkeiten und Relationen einzelner Dinge die Beziehung zur Zeit an, und jedes derartige Urteil kann nur für eine bestimmte Zeit gelten wollen.«[1] Auch vom Subjekt her wird die Wahrheit als notwendig beschränkt angesehen. Die Erkenntnis ist nicht nur durch den Gegenstand geformt, sondern auch durch die individuellen und gattungsmäßigen Eigentümlichkeiten der Menschen. Besonders dieses subjektive Moment ist in der modernen Geisteswissenschaft beachtet worden. Die Tiefenpsychologie schien die Illusion schlechthin gültiger Wahrheit durch den Nachweis zu zerstören, daß die Funktion des Bewußtseins sich erst im Zusammenhang mit unbewußten seelischen Prozessen erschlösse, und die Soziologie machte aus der Lehre, daß jeder Gedanke einem geistigen Typus zugehöre, der an eine gesellschaftliche Gruppe, einen »Standort« gebunden sei, eine philosophisch ausgerichtete Disziplin. Der Relativismus der Gegenwart trägt vor-

[1] Ch. Sigwart, *Logik*, Band 1, Freiburg im Breisgau 1889, S. 111.

nehmlich subjektivistische Züge, aber er kennzeichnet keineswegs allein das Verhältnis der Geistigkeit dieser Periode zur Wahrheit überhaupt. Ihm steht vielmehr der Zug zu blindem Glauben, zu absoluter Unterwerfung gegenüber, der als das Gegenteil des Relativismus stets notwendig mit ihm zusammenhing und in der jüngsten Gegenwart noch einmal die kulturelle Situation kennzeichnet. In der Philosophie hat sich seit der metaphysischen Umbiegung des zuerst streng gemeinten Begriffs der Wesensschau ein neuer Dogmatismus ausgebildet. In diesem ideengeschichtlichen Vorgang spiegelt sich der historische Sachverhalt, daß die gesellschaftliche Totalität, der die liberalen, demokratischen, progressiven Tendenzen der herrschenden Kulturform zugehörten, von Anbeginn auch ihr Gegenteil: Unfreiheit, Zufall und die Herrschaft bloßer Natur enthielt, welches kraft der eigenen Dynamik des Systems schließlich alle positiven Züge notwendig zu vernichten droht. Der Anteil von Eigentätigkeit der Menschen bei Erhaltung und Erneuerung des sozialen Lebens tritt ganz hinter das Bemühen zurück, eine sich auflösende Ordnung mechanisch zusammenzuhalten. Der öffentliche Geist wird in zunehmendem Maße durch einige starre Urteile und wenige hypostasierte Vorstellungen beherrscht.

Die Erscheinung dieses Widerspruchs in der Gegenwart wiederholt in verzerrter Form einen Zwiespalt, der die Philosophie des bürgerlichen Zeitalters seit je durchzieht. In der Verbindung des universalen methodischen Zweifels von Descartes mit seinem aufrichtigen Katholizismus gewinnt er philosophiegeschichtlich die erste exemplarische Gestalt. Er erstreckt sich bereits bis in die einzelnen Teile des Systems. Nicht bloß das unversöhnte Nebeneinander von Glauben und widersprechendem Wissen, sondern auch die Erkenntnistheorie selbst macht ihn offenbar. Die Lehre von einer festen *res cogitans,* einem vom Körper unabhängigen in sich selbst geschlossenen Ich, die als absolute Lösung des Zweifelsversuchs behauptet und in der Metaphysik Descartes' sowie seiner idealistischen Nachfolger unabänderlich festgehalten wird, erweist sich als eine der Lage des bürgerlichen Individuums entsprechende Illusion, die vor der Untersuchung vorhanden war und nicht durch sie begründet wird. Die selbständige Existenz der individuellen Einzelseele, Descartes' Prinzip einer phi-

losophischen Sinngebung der Welt, ist mit den Kriterien und dem ganzen Geist der von ihm selbst entdeckten analytischen Geometrie nicht leichter zu vereinbaren als seine Verkündung des bloßen Raums als einziger physikalischer Wesenheit mit dem kirchlichen Dogma der Transsubstantiation. Der durchgehende Zweifel an der Wirklichkeit sachhaltiger Wahrheit, das fortwährende Betonen der Unsicherheit, Bedingtheit und Endlichkeit alles bestimmten Wissens, unvermittelt neben scheinbaren Einsichten in ewige Tatbestände, neben der Fetischisierung einzelner Kategorien und Wesenheiten – dieser Zwiespalt durchzieht bereits die cartesianische Philosophie.

Seinen klassischen Ausdruck findet er bei Kant. Die kritische Methode sollte die Aufgabe lösen, das bloß bedingte, empirische vom »reinen« Wissen zu unterscheiden, und gelangte zu dem Schluß, daß reines Wissen einzig von den Bedingungen des Bedingten möglich sei. Das System der notwendigen, subjektiven Bedingungen menschlicher Erkenntnis bildet das ausschließliche Ziel der Transzendentalphilosophie. Nichts anderes als das Wissen um die sinnlichen und begrifflichen Formen der Erkenntnis und was aus ihm deduzierbar ist, stellt Kant der Humeschen Skepsis entgegen. Was jedoch auf Grund dieser Bedingungen zustande kommt, die Theorie unserer wirklichen, nicht einer nur möglichen Welt, das Wissen von der vorhandenen Natur und der bestehenden menschlichen Gesellschaft, entbehrt für Kant des Prädikats der echten Wahrheit und ist bloß relativ. Alles, was wir von der Wirklichkeit, von den Gegenständen in Raum und Zeit erkennen, betrifft nach ihm Erscheinungen, und von diesen meint er bewiesen zu haben, »daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind«[2]. Hinsichtlich der Welterkenntnis ist er nicht weniger ein skeptischer Relativist als die »mystischen« und »schwärmenden« Idealisten, die er bekämpft. In der neuesten Phase der Transzendentalphilosophie wird dieser subjektivistische Relativismus klar formuliert: »*Alles Seiende* ist (entgegen dem falschen Ideal eines absolut Seienden und seiner absoluten Wahrheit) letztlich relativ und ist mit allem in irgendeinem gewöhn-

[2] Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III, Akademie-Ausgabe, Band IV, S. 293.

lichen Sinne Relativen *relativ auf die transzendentale Subjektivität.* Sie aber ist allein ›in sich und für sich‹ ...«[3]. Neben der vorsichtigen und differenzierten theoretischen Philosophie, die freilich die Begründung des Denkens in der geschichtslosen Sphäre transzendentaler Subjektivität enthielt, stehen bei Kant die Postulate der praktischen Vernunft und – durch teilweise höchst anfechtbare Schlüsse mit ihnen verbunden – die Verabsolutierung der bestehenden Eigentumsverhältnisse des herrschenden öffentlichen und privaten Rechts. In der *Kritik der praktischen Vernunft*, die den Pflichtbegriff fetischisiert, hat er das Bedürfnis nach einem unverrückbaren geistigen Halt keineswegs überwunden, sondern nur zeitgemäßer befriedigt als die rationalistische Ontologie seiner Periode. Die theoretische Philosophie selbst enthält bereits die Voraussetzung, daß es absolute, von jeder Sinnenerfahrung freie Erkenntnis gebe, daß diese allein den Namen der Wahrheit verdiene. Auch die Kritik der reinen Vernunft hängt von der Voraussetzung ab, daß reine Begriffe und Urteile »a priori« im Bewußtsein bereitliegen und Metaphysik nicht bloß zu allen Zeiten gewesen ist, sondern mit Recht in alle Ewigkeit bestehen wird. Kants Werk schließt den Gegensatz der deutschen und englischen Philosophenschulen in sich ein. Die Auflösung der Widersprüche, die es aufweist, die Vermittlung zwischen Kritik und dogmatischem System, zwischen einem mechanistischen Begriff der Wissenschaft und der Lehre von der intelligiblen Freiheit, zwischen dem Glauben an ewige Gebote und einer von der Praxis isolierten Theorie haben in steigendem Maß sein eigenes Denken bis in die letzten Lebensjahre vergeblich beschäftigt und bilden zugleich das Zeugnis seiner Größe. Bis ans Ende vorgetriebene Analyse, skeptisches Mißtrauen gegen Theorie überhaupt auf der einen Seite und Bereitschaft zu naivem Glauben an losgelöste, starre Prinzipien auf der anderen sind ein Kennzeichen des bürgerlichen Geistes, wie er in Kants Philosophie in höchst vollendeter Gestalt erscheint.

Der mangelnde Einfluß fortschrittlicher Methoden des Fachgelehrten auf sein Verhalten zu den wichtigsten Problemen der Zeit, die Verbindung ausgezeichneter naturwissenschaftlicher Er-

[3] Husserl, ›Formale und transzendentale Logik‹, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band X, Halle 1929, S. 241.

kenntnis mit kindlicher Bibelgläubigkeit spiegeln dieses zwieschlächtige Verhältnis zur Wahrheit wider. Auf den Zusammenhang des Positivismus, dieser besonders strengen Richtung der modernen Philosophie, mit dem krudesten Aberglauben wurde bereits hingewiesen[4]. Auguste Comte hat nicht nur den Grund zu einem schrullenhaften Kultus gelegt, sondern sich auch seines Verständnisses für die verschiedenen Lehren vom Jenseits gerühmt. William James hat sich dem Mystizismus zugewandt[5], ebenso dem Mediumismus. Das Gehirn erscheint ihm weniger als Förderung denn als Hemmung der erleuchtenden Erkenntnisse, die »ready-made in the transcendental world« existieren und als telepathische Erlebnisse durchdringen, sobald die Gehirnschwelle »abnormal« gemindert ist. »Das Wort ›influx‹, das man in Swedenborgschen Kreisen benützt«, beschreibt das Phänomen sehr gut[6]. Der Pragmatist F. C. S. Schiller, den James zitiert, erklärt geradezu: »Materie ist nicht, was Erkenntnis hervorbringt, sondern das, was sie begrenzt«, und begreift den Körper als »einen Mechanismus zur Hemmung des Bewußtseins«[7]. Diese Neigung zum Spiritismus ist durch die spätere Geschichte des Positivismus hindurch zu verfolgen. In Deutschland scheint sie ihr Ende in der Philosophie von Hans Driesch erreicht zu haben, in der ein auf die Spitze getriebener Szientivismus mit unverhülltem Okkultismus in allen Fragen des Diesseits und Jenseits zusammen geht. Dabei findet die okkultistische Enge sowohl in seiner Logik und Erkenntnistheorie durch die gewollte Formelhaftigkeit und Starrheit und durch die monomanische Rückbeziehung der gesamten Probleme der Welt auf einige wenige biologische Experimente einen grotesken Ausdruck, wie auch andererseits das Mißverständnis einer von der Geschichte unabhängigen, sich selbst genügenden Wissenschaft durch die pseudo-wissenschaftliche Einkleidung seiner barbarischen Irrtümer in Religion und Praxis zum Vorschein kommt.

Daß jemand in einem bestimmten Wissenschaftszweig hohe kri-

[4] Cf. ›Materialismus und Metaphysik‹, oben S. 61 f.

[5] Cf. J. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, Boston 1926, S. 126 ff.

[6] William James, *Human Immortality*, Boston und New York 1898, S. 26 f.

[7] F. C. S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, London 1891, S. 293 ff.

tische Fähigkeiten entwickelt und in den Fragen des sozialen Lebens auf dem Niveau zurückgebliebener Gruppen steht und die borniertesten Phrasen nachbetet, hat sich erst im Niedergang der gegenwärtigen Epoche zur typischen Haltung des Fachgelehrten entwickelt. Im Anfang der bürgerlichen Ordnung bildete die Zuwendung zu juristischen und naturwissenschaftlichen Einzelstudien ohne Rücksicht auf soziale und religiöse Bindungen unmittelbar ein Moment der Befreiung von der theologischen Bevormundung des Denkens. Die Veränderung der gesellschaftlichen Struktur hat es jedoch mit sich gebracht, daß dieses um die rationale Beziehung zum Ganzen unbekümmerte Produzieren auf allen Lebensgebieten – in der Wissenschaft ebenso wie in den industriellen und landwirtschaftlichen Arbeitszweigen – rückschrittlich und hemmend geworden ist. Diese Abstraktheit und scheinbare Unabhängigkeit des bürgerlichen Wissenschaftsbetriebes tritt in der Masse abgelöster empirischer Einzelstudien, die jeder durch klare Terminologie und Kategorienmaterial gestifteten Verbindung zu einer Theorie und Praxis ermangeln, hervor; ebenso in jenen wissenschaftlichen Bestrebungen, die ohne sinnvollen Grund ihre Begriffe von allem empirischen Material zu entleeren suchen, besonders in der unangemessenen Mathematisierung vieler Geisteswissenschaften. Die konventionelle Haltung des Gelehrten in den die Epoche beherrschenden Fragen, die Beschränkung seiner kritischen Aufmerksamkeit auf seine fachliche Spezialität gehörten früher zu den Elementen der Verbesserung des allgemeinen Zustandes. Die Denkenden hörten auf, sich ausschließlich um ihr ewiges Seelenheil zu kümmern oder wenigstens die Sorge darum zur Richtschnur bei allen theoretischen Bemühungen zu machen. Inzwischen hat diese Haltung einen anderen Sinn bekommen; anstatt Kennzeichen notwendigen Muts und Eigensinns zu sein, ist die Abstinenz der geistigen Energien von den allgemeinen kulturellen und sozialen Fragen, das Einklammern der aktuellen geschichtlichen Interessen und Kämpfe mehr ein Zeichen der Angst und Unfähigkeit zu rationalem Handeln als der Zuwendung zu den wirklichen Aufgaben der Wissenschaft. Das Wesen seelischer Erscheinungen wandelt sich mit der gesellschaftlichen Totalität.

Es ist hier nicht beabsichtigt, den geschichtlichen Ursachen des

zwiespältigen Verhältnisses zur Wahrheit im einzelnen nachzugehen. Der Konkurrenzkampf innerhalb der bürgerlichen Wirtschaft, mittels dessen sich die Kräfte dieser Gesellschaft entfalteten, hat einen kritischen Geist hervorgebracht, der sich nicht nur von den Bürokratien der Kirche und des Absolutismus zu befreien vermochte, sondern, getrieben durch die Dynamik des ökonomischen Apparats, die Natur in phantastischem Ausmaß in seinen Dienst zu stellen weiß. Aber diese Macht ist nur scheinbar seine eigene. Wohl sind die Methoden zur Produktion gesellschaftlichen Reichtums verfügbar, die Bedingungen der nützlichen Natureffekte sind in weitem Umfang bekannt, und der menschliche Wille vermag sie herbeizuführen. Aber dieser Geist und Wille selbst existieren in falscher und zerrissener Gestalt. Zum Begriff eines Subjekts, das Macht über eine Sache hat, gehört die Fähigkeit, sich zu entscheiden und sich ihrer nach eigenem Vorsatz zu bedienen. Aber die Herrschaft über die Natur wird gar nicht nach einheitlichem Plan und Vorsatz ausgeübt, sondern bildet bloß ein Mittel von Individuen, Gruppen und Nationen, die es in ihrem Kampf gegeneinander anwenden und, indem sie es entfalten, zugleich in steigendem Maße gegenseitig beschränken und auf destruktive Ziele lenken. Mit ihrer kritischen Fähigkeit und ihrem entfalteten Denken werden daher die Träger dieses Geistes doch nicht wirklich zum Herrn, sondern sind getrieben von den wechselnden Konstellationen des allgemeinen Kampfes, die, wenngleich von Menschen selbst hervorgerufen, ihnen als unberechenbare Schicksalsmächte gegenüberstehen. Diese scheinbar notwendige Abhängigkeit, die sich immer mehr als zerstörende Spannungen und Krisen, als allgemeines Elend und Niedergang geltend macht, wird für den größten Teil der Menschen zum unbegreiflichen Verhängnis. Sofern aber die Veränderung der grundlegenden Verhältnisse durch Praxis als ausgeschlossen gilt, entsteht das Bedürfnis nach Sinngebung durch den bloßen Glauben. Die Überzeugung, daß eine beengende und schmerzvolle Konstellation in ihrem Wesen unabänderlich sei, fordert das Denken zu ihrer tiefsinnigen Interpretation heraus, damit es sich mit ihr abfinden kann, ohne zu verzweifeln. Der Tod als das unausweichbare Ende war seit je die Grundlage der religiösen und metaphysischen Illusion. Daß der innere Mechanismus dieser Gesellschaft, der die Unsicherheit und

den dauernden Druck hervorbringt, nicht in das helle Bewußtsein tritt, daß er nicht als Gegenstand verändernder Praxis, sondern als notwendig und ewig hingenommen wird, bildet die Voraussetzung für das metaphysische Bedürfnis, das die Geschichte dieses Zeitalters durchzieht. Der feste Glaube, der zum Mörtel des mittelalterlichen Gesellschaftsbaus gehörte, ist geschwunden. Die großen Systeme der europäischen Philosophie waren stets für eine gebildete Oberschicht bestimmt und versagen vor den psychischen Bedürfnissen der verarmenden und sozial absinkenden Teile der Bürger und Bauern, die andererseits durch ihre Erziehung, Arbeit und Hoffnung an diese Form der Gesellschaft notwendig gebunden sind und an ihre Vergänglichkeit nicht glauben können. Dieser Zustand bildet die Voraussetzung für das die geistige Situation seit Jahrzehnten beherrschende Verlangen, durch philosophische Praktiken wie Wesensschau und Intuition und schließlich durch blinde Unterordnung unter eine Persönlichkeit, sei sie ein anthroposophischer Prophet, ein Dichter oder Politiker, einen ewigen Sinn in das ausweglose Leben zu bringen. In dem Maße, wie das eigene Handeln beengt wird und schließlich die Fähigkeit zu ihm verkümmert, besteht auch die Bereitschaft, in der bergenden Hut eines Glaubens oder eines Menschen, die als Gefäße und Inkarnation der Wahrheit gelten, Sicherheit zu finden. In einzelnen aufsteigenden Perioden der gegenwärtigen Gesellschaft milderten die Aussichten auf beständigen Fortschritt in ihrem eigenen Rahmen die Notwendigkeit einer verklärenden Sinndeutung der Wirklichkeit, und die rationalen und kritischen Kräfte gewannen im privaten und öffentlichen Denken höheres Gewicht. Mit der zunehmenden Unsicherheit und Krisenhaftigkeit dieser Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens sind jedoch alle, die seine Grundzüge für ewig halten, den Veranstaltungen preisgegeben, welche die verlorene Religion ersetzen sollen.

Das ist freilich nur ein Aspekt des gesellschaftlichen Zustands, aus dem sich das schwankende Verhältnis zur Wahrheit in der neueren Zeit ergibt. Eine gründliche Analyse des falschen bürgerlichen Selbstbewußtseins, das angesichts der Abhängigkeit und Unsicherheit seiner Träger die Ideologie der vollkommenen inneren Freiheit aufrechterhielt, könnte zeigen, daß jenes liberale Geltenlassen der fremden Meinung, das dem Relativismus eigen ist, und die

Angst vor eigener Entscheidung, die zum Glauben an die starre absolute Wahrheit führt, eine gemeinsame Wurzel haben: den abstrakten, verdinglichten Begriff des Individuums, der in dieser Wirtschaftsordnung unausweichlich das Denken beherrscht. Aber hier soll weniger die Bedingung des Phänomens als seine sachliche Bedeutung behandelt werden. Bleibt wirklich nur die Wahl zwischen der Annahme einer abschließenden Wahrheit, wie sie in Religionen und idealistischen Philosophenschulen verkündet wird, und der Ansicht, jeder Satz, jede Theorie sei immer nur »subjektiv«, das heißt für einen Menschen, eine Gruppe, eine Zeit oder die Menschheit als Gattung wahr und gültig, entbehre aber sonst der objektiven Berechtigung? Den großartigsten Versuch, sich über diesen Zwiespalt zu erheben, hat das bürgerliche Denken selbst in der Ausbildung der dialektischen Methode unternommen. In ihr erscheint nicht mehr wie bei Kant bloß das System der subjektiven Erkenntnisfaktoren als Ziel der Philosophie; die anerkannte Wahrheit ist nicht mehr so leer, daß in der Praxis zum kompakten Glauben geflohen werden muß. Indem der konkrete Inhalt als bedingt und abhängig erkannt, indem jede »endliche« Wahrheit ebenso entschieden »negiert« wird wie bei Kant, soll sie nach Hegel nicht einfach beim Aussondern des reinen Wissens durch das Sieb fallen. In die Erkenntnis der Bedingtheit jeder isolierten Ansicht, in der Ablehnung ihres unbeschränkten Wahrheitsanspruchs wird dieses bedingte Wissen nicht überhaupt zerstört, sondern jeweils als bedingte, einseitige, isolierte Ansicht in das System der Wahrheit aufgenommen. Durch nichts anderes als dieses fortwährende kritische Beschränken und Korrigieren von Teilwahrheiten kommt dieses selbst als ihr konkreter Begriff, als Wissen von begrenzten Einsichten in ihren Grenzen und ihrem Zusammenhang zustande.

Hegel hält dem Skeptizismus den Begriff der bestimmten Negation entgegen. Die fortschreitende Erkenntnis von Einseitigkeiten, das Weitergehen von einer isolierten Bestimmung zur anderen, worunter er keineswegs ein bloßes Aufreihen von Merkmalen, sondern die in allen Einzelheiten dem Leben der Sache folgende Darstellung versteht, diese Kritik jedes Begriffs und Begriffskomplexes durch seine fortschreitende Eingliederung in das vollständigere Bild des Ganzen eliminiert keineswegs die einzelnen Aspekte

oder läßt sie auch nur im weiteren Denken unberührt, sondern jede negierte Einsicht wird im Fortgang der Erkenntnis als Moment der Wahrheit aufbewahrt, bildet einen bestimmenden Faktor in ihr und wird mit jedem neuen Schritt weiter bestimmt und verändert. Eben deshalb ist die methodische Form von These, Antithese und Synthese keineswegs als »lebloses Schema«[8] anzuwenden. Wenn in der Antithese jeweils das kritische, relativierende Moment gegenüber dem aufnehmenden, feststellenden eines Gedankengangs zum Ausdruck kommt, so bilden beide, These und Antithese, deshalb sogleich eine neue Einsicht, eine Synthese, weil das Negieren die ursprüngliche Ansicht nicht einfach verworfen, sondern vertieft und bestimmt hat. Am Ende kommt bei Hegel nicht die nackte Versicherung heraus, alles bestimmte Wissen sei vergänglich und nichtig, was wir erkennen, seien nur Erscheinungen im Gegensatz zu einem unerkennbaren Ding an sich oder einem intuitiv zu erschauenden Wesen. Wenn das Wahre nach Hegel das Ganze ist, so ist das Ganze nicht etwas von den Teilen in ihrer bestimmten Struktur Verschiedenes, sondern der gesamte Gedankengang, der alle beschränkten Vorstellungen jeweils im Bewußtsein ihrer Beschränktheit in sich schließt.

Indem bei der dialektischen Methode nicht allein das Aufzeigen der Bedingtheit, sondern auch das Bedingte selbst noch ernst genommen wird, entgeht sie dem relativistischen Formalismus der Kantischen Philosophie. Hegel hat es daher nicht nötig, einen isolierten Inhalt wie den der Pflicht zum Fetisch zu machen. Er erkennt das vergebliche Bemühen aller idealistischen Philosophie vor ihm, den ganzen Weltinhalt in irgendeiner begrifflichen Allgemeinheit verschwinden zu lassen und solchen Bestimmungen gegenüber wie Unendliches, Wille, Erlebnis, absolute Indifferenz, Bewußtsein alle konkreten Unterschiede für nichtig zu erklären. Das subalterne Denken, dem die Welt stets wie eine geheimnisvolle Veranstaltung erscheint, deren Hintergründe nur der Eingeweihte kennt, die praktische Hilflosigkeit, die der Philosophie die Lösung eines angeblichen Rätsels zuschreibt, um dann ein für allemal Bescheid zu wissen oder auch darüber zu verzweifeln, daß ein solcher Schlüssel nicht zu finden sei, diese Art des Dogmatis-

[8] Hegel, Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes,* in: ibid., Band 2, S. 47.

mus existiert bei Hegel nicht. Die dialektische Methode hat ihn vielmehr rasch dazu geführt, der Borniertheit solchen philosophischen Werks innezuwerden und, was sich als absolut und ewig gebärdet, in der Entwicklung, im Fluß zu sehen.

Insofern jedoch diese Methode bei Hegel selbst noch einem idealistischen System angehört, hat er sein Denken nicht von dem alten Widerspruch befreit. Sowohl die schließliche Gleichgültigkeit gegenüber bestimmten Erkenntnissen, Ideen und Zielen, die dem Relativismus eigen ist, als auch die Hypostasierung begrifflicher Strukturen, die Unfähigkeit des Dogmatismus, der Geschichtlichkeit des eigenen Denkens theoretisch und praktisch zu genügen, kennzeichnen auch seine Philosophie. Ihre dogmatische Seite ist in der Erkenntniskritik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts besonders häufig angegriffen worden. An die Stelle jener Lehren, die einen abstrakten Begriff zum Wesen machten, das heißt diesen beschränkten Aspekt als identisch mit dem Sein schlechthin über die Geschichte hinauszuheben suchten und so zu naivem Glauben verkommen sind, setzt Hegel die Hypostasierung seines eigenen Systems. »Das Ziel«, sagt er selbst in der Polemik gegen Skepsis und Relativismus [9], »ist dem Wissen ebenso notwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden.« Diese glaubt Hegel durch das Ganze seines Denkens zu gewähren. Die Philosophie gibt nach ihm denselben absoluten Inhalt wie die Religion, die völlige Einheit von Subjekt und Gegenstand, ein letztes, schlechthin ewig gültiges Wissen. »Was der . . . von allen Seiten her in Endlichkeit verstrickte Mensch sucht, ist die Region einer höheren substantielleren Wahrheit, in welcher alle Gegensätze und Widersprüche des Endlichen ihre letzte Lösung, und die Freiheit ihre volle Befriedigung finden könnten. Dies ist die Region der Wahrheit an sich selbst, nicht des relativ Wahren. Die höchste Wahrheit, die Wahrheit als solche, ist die Auflösung des höchsten Gegensatzes und Widerspruchs. In ihr hat der Gegensatz

[9] Ibid., S. 73.

von Freiheit und Notwendigkeit, von Geist und Natur, von Wissen und Gegenstand, Gesetz und Trieb, der Gegensatz und Widerspruch überhaupt, welche Form er auch annehmen möge, als Gegensatz und Widerspruch keine Geltung und Macht mehr ... Das gewöhnliche Bewußtsein dagegen kommt über diesen Gegensatz nicht hinaus, und verzweifelt entweder in dem Widerspruch, oder wirft ihn fort und hilft sich sonst auf andere Weise. Die Philosophie aber tritt mitten in die sich widersprechenden Bestimmungen hinein, erkennt sie ihrem Begriff nach, das heißt als in ihrer Einseitigkeit nicht absolut, sondern sich auflösend, und setzt sie in die Harmonie und Einheit, welche die Wahrheit ist. Diesen Begriff der Wahrheit zu fassen ist die Aufgabe der Philosophie ... Denn auch die Philosophie hat keinen andern Gegenstand als Gott, und ist so wesentlich rationelle Theologie, und als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst.«[10] Nach Hegel selbst hat die Lehre von einer absoluten, in sich abgeschlossenen Wahrheit die Bestimmung, die in der Welt nicht aufgelösten »Gegensätze und Widersprüche« in einer höheren spirituellen Region in Harmonie zu setzen. Er betont besonders in den späteren Vorlesungen und Schriften, daß nicht in den Einrichtungen der Wirklichkeit, sondern in den geistigen Sphären der Kunst, Religion und Philosophie »die Region der Wahrheit, Freiheit und Befriedigung«[11] zu finden sei, und setzt diese Ruhe und Befriedigung in Gedanken nicht nur der skeptischen Verzweiflung, sondern auch der aktiven Haltung entgegen, die »sonst auf andere Weise« die Unvollkommenheit der bestehenden Zustände zu überwinden strebt.

Diese dogmatische Beschränktheit ist nicht bloß ein gleichsam zufälliger Makel seiner Lehre, den man abstreifen könnte, ohne etwas Wesentliches an ihr zu verändern; sie hängt vielmehr unlöslich mit dem idealistischen Charakter seines Denkens zusammen und spielt in alle Einzelheiten seiner Dialektik hinein. Nicht daß die äußere Anschauung, aus der, wie Trendelenburg kritisch[12] hervorhebt, schon der Grundbegriff der Dialektik, die Bewegung, stammt, im Hegelschen Denken überhaupt eine Rolle spielt, darf

[10] Hegel, ›Vorlesungen über die Ästhetik‹, in: ibid., Band 12, S. 146 ff.
[11] Ibid., S. 147.
[12] Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870, Band 1, S. 42 ff.

ihm zum Vorwurf gemacht werden. Er selbst hat die Rolle der Erfahrung in der Philosophie herausgestellt. Hegel vergißt vielmehr bei der Reflexion auf sein eigenes System eine ganz bestimmte Seite der Empirie. Die Ansicht, daß dieses die Vollendung der Wahrheit sei, verhüllt ihm die Bedeutung des zeitbedingten Interesses, das in die einzelnen dialektischen Darstellungen durch die Richtung des Denkens, die Auswahl des inhaltlichen Materials, den Gebrauch von Namen und Worten mit hineinspielt und lenkt die Aufmerksamkeit davon ab, daß seine bewußte und unbewußte Parteilichkeit gegenüber den Fragen des Lebens notwendig als konstitutives Element seiner Philosophie wirksam werden muß. Seine Vorstellungen von Volk und Freiheit zum Beispiel, die für viele Teile seines Werks die Richtschnur bilden, werden nicht in ihren zeitlichen Voraussetzungen und in ihrer Vergänglichkeit erkannt, sondern bloß umgekehrt den geschichtlichen Entwicklungen, aus denen sie abstrahiert sind, als begriffliche Realitäten und Mächte zugrunde gelegt. Weil Hegel die bestimmten historischen Tendenzen, die in seinem eigenen Werk zum Ausdruck kommen, nicht erkennt und festhält, sondern sich selbst beim Philosophieren als der absolute Geist vorkommt und dementsprechend eine scheinbare Distanz und Gleichgültigkeit bewahrt, entbehren manche Partien seines Werkes der Durchsichtigkeit und gewinnen trotz der revolutionären Schärfe und Beweglichkeit der Methode jenen Zug der Willkür und Pedanterie, der es mit den politischen Zuständen seiner Zeit so eng verband. Die Dialektik wird im idealistischen Denken, dem sie ihre Existenz verdankt, vom Dogmatismus betroffen. Da die Begriffsbildungen, zu denen die Methode gelangt, Momente eines Systems sein sollen, in welchem das Denken »nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat«, gelten auch die von ihnen erfaßten Verhältnisse als unabänderlich und ewig. Mag in der Geschichte sich zukünftig noch vieles ereignen, mögen sogar andere Völker als die bisher entscheidenden Nationen, zum Beispiel die Slawen[13], die Führung übernehmen, so wird damit doch kein neues Prinzip der gesellschaftlichen Organisation die Herrschaft antreten, keine veränderte Verfassung der Menschheit zur bestimmenden werden. Jede geschichtliche Ver-

[13] Cf. Hegel, ›Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte‹, in: ibid., Band 11, S. 447.

änderung, in der eine neue Gestalt menschlichen Zusammenlebens sich verwirklichte, könnte auch die Begriffe von Gesellschaft, Freiheit, Recht und so fort nicht unberührt lassen. Der Zusammenhang aller Kategorien bis in die abstraktesten hinein würde davon betroffen. Hegels Ansicht, daß sein Denken die Wesenszüge alles Seins erfasse, deren Einheit unberührt von Werden und Vergehen der Individuen als die vollkommene Hierarchie und Totalität bestehenbleibe, wie sie im System erscheine, bedeutet daher die gedankliche Verewigung der zugrunde liegenden irdischen Verhältnisse. Die Dialektik erhält eine verklärende Funktion. Die Lebensordnungen, in denen nach Hegel auch Herrschaft und Knechtschaft sowie Armut und Elend ihre ewige Stelle haben, sind dadurch sanktioniert, daß der begriffliche Zusammenhang, in den sie aufgenommen sind, als ein Höheres, als das Göttliche und Absolute gilt. Ebenso wie die Religion und die Vergöttlichung eines Stammes oder Staates oder die Anbetung der Natur dem leidenden Individuum ein Wesen vorhalten, das nicht stirbt und ewig in sich vollkommen ist, glaubt Hegel einen ewigen Sinn zu erschließen, in dessen Kontemplation das Individuum bei aller persönlichen Misere sich geborgen fühlen soll. Dies ist der dogmatische, metaphysische, naive Zug seiner Theorie.
Ihr Relativismus hängt unmittelbar damit zusammen. Die dogmatische Vorstellung, daß alle bestimmten Anschauungen, die je im realen geschichtlichen Kampf gegeneinander aufgetreten sind, alle Bekenntnisse bestimmter Gruppen, alle Versuche der Verbesserung nunmehr überwunden und aufgehoben seien, die Ansicht des umfassenden Denkens, daß jedem Standpunkt sein partielles Recht und seine letzte Beschränktheit zuzumessen sei, ohne für einen Einzigen gegen die anderen bewußt Partei zu nehmen und sich zu entscheiden, ist die Seele des bürgerlichen Relativismus selbst. Das Bestreben, jeder Idee und jeder geschichtlichen Person Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und den Helden der vergangenen Revolutionen neben den Generälen der siegreichen Gegenrevolution ihren Platz im Pantheon der Geschichte anzuweisen, diese durch die doppelte Frontstellung des Bürgertums gegen absolutistische Restauration und Proletariat bedingte, scheinbar freischwebende Objektivität, hat sich im Hegelschen System ebenso durchgesetzt wie das idealistische Pathos des absoluten Wissens.

Es erweist sich, daß die Toleranz gegen alle vergangenen und als bedingt erkannten Ansichten nicht weniger relativistisch ist als die negativistische Skepsis. Sie offenbart um so eindeutiger die ihr einwohnende Unmenschlichkeit, je mehr das schonungslose Aussprechen und Verteidigen bestimmter Wahrheiten und Rechte von der Zeit gefordert wird. Wenn Hegel, obwohl seine Philosophie in keiner bewußten Beziehung zu einem bestimmten praktischen Prinzip stand, im einzelnen nicht bloß vom konservativen preußischen Geist, sondern auch von vorwärtstreibenden Interessen geleitet war, so hat er doch diese Tendenzen, die in seiner Wissenschaft zum Ausdruck kamen, infolge seines Dogmatismus nicht als seine eigenen Zwecke und vorwärtsgerichteten Interessen erkannt und verteidigt. Er scheint von sich zu sprechen, wenn er beschreibt, wie »das Bewußtsein die Vorstellung von einem *an sich* Guten, das noch keine Wirklichkeit hätte, als einen leeren Mantel fahren läßt«[14]. Bei Hegel gehen die fortschrittlichen Impulse, ähnlich wie bei Goethe, insgeheim in die scheinbar alles Wirkliche gleichermaßen verstehende und harmonisierende Betrachtung ein. Der spätere Relativismus dagegen richtet seine Nachweise von einschränkenden Bedingtheiten vornehmlich gegen die vorwärtstreibenden Ideen selbst, die er dadurch einzuebnen, das heißt allem schon Vergangenen gleichzustellen unternimmt. In seiner Begriffsbildung erscheint dieses Neue wie das Alte leicht als bloße Rationalisierung und Ideologie. Indem die Erkenntnis der Wahrheit bestimmter Ideen hinter das Aufzeigen von Bedingungen, das Zuordnen zu historischen Einheiten, zurücktritt, enthüllt sich dieser parteilose Relativismus als ein Freund des jeweils Bestehenden. Der Dogmatismus, den er verborgen in sich enthält, ist die Bejahung der vorhandenen Macht; denn die werdende bedarf in ihrem Kampfe bewußter Entscheidung, der schon daseienden dient die Beschränkung auf bloßes Verständnis und Kontemplation. Daß die Unparteilichkeit Parteinahme und die unterschiedslose Objektivität subjektive Stellungnahme bedeutet, ist ein dialektischer Satz, der den Relativismus freilich über sich hinausführt.

Im Materialismus gilt die Dialektik nicht als abgeschlossen. Die herrschenden Zustände als bedingt und vergänglich zu begreifen,

[14] Hegel, ›Phänomenologie des Geistes‹, in: ibid., Band 2, S. 300.

wird hier nicht unmittelbar mit ihrer Aufhebung und Überwindung gleichgesetzt. Hegel erklärt: »Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist ... Es ist ... nur Bewußtlosigkeit nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewußtsein ist.«[15] Diese Ansicht setzt den Grundsatz des Idealismus voraus, daß Begriff und Sein in Wahrheit dasselbe seien und daher alle Vollendung im reinen Medium des Geistes vor sich gehen könne. Innere Erneuerung und Erhebung, Reformation und seelischer Aufschwung waren stets der Ausweg, auf den er verwies; soweit das Handeln und Verändern der äußeren Welt überhaupt als wesentlich betrachtet wurde, erschien es als bloße Konsequenz daraus. Der Materialismus behauptet dagegen, daß die objektive Realität nicht mit dem Denken der Menschen identisch ist und niemals in ihm aufgehen kann. Sosehr das Denken in seinem eigenen Element das Leben des Gegenstandes nachzubilden und insofern sich ihm anzuschmiegen sucht, so wenig ist doch der Gedanke zugleich der gedachte Gegenstand, es sei denn in der Selbstbeobachtung und Reflexion – und nicht einmal da. Der Begriff eines Mangels ist daher nicht auch schon die Überwindung; Begriffe und Theorien bilden ein Moment seiner Beseitigung, eine Voraussetzung des richtigen Handelns, die in seinem Verlauf fortwährend neu bestimmt, angepaßt und verbessert wird.

Eine isolierte und abschlußhafte Theorie der Wirklichkeit ist schlechterdings undenkbar. Wenn die formale Bestimmung der Wahrheit, die sich durch die ganze Geschichte der Logik hindurchzieht, daß sie die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei[16], ernst genommen wird, so folgt bereits daraus der Widerspruch zur dogmatischen Auffassung des Denkens. Die Übereinstimmung ist ja weder nur ein Faktum, eine unmittelbare Tatsache, als die sie in der Evidenz- und Intuitionslehre und der Mystik erscheint, noch kommt sie in der reinen Sphäre geistiger Immanenz zustande, wie es in der metaphysischen Legende Hegels

[15] Hegel, *Enzyklopädie*, § 60.
[16] Cf. Hegel, ›Wissenschaft der Logik‹, in: ibid., Band 5, S. 27.

aussieht, stets wird sie vielmehr durch reale Vorgänge, durch menschliche Aktivität hergestellt. Schon bei dem Erforschen und Feststellen von Tatbeständen, erst recht bei der Verifikation von Theorien, spielen die Richtung der Aufmerksamkeit, die Feinheit der Methoden, die Struktur des Kategorienmaterials, kurz, die menschliche Aktivität, die der bestimmten gesellschaftlichen Periode entspricht, ihre Rolle. (Die Frage, inwiefern die von Husserl angezeigte »formale Ontologie«, die sich »in leerer Allgemeinheit auf eine mögliche Welt überhaupt«[17] oder die formale Apophantik, die sich ebenfalls in leerer Allgemeinheit auf alle möglichen Aussagen überhaupt bezieht, oder andere Partien der reinen Logik und Mathematik jeder Verbindung mit dieser Aktivität entbehren und ohne Rücksicht auf eine solche wirklichen Erkenntniswert besitzen, soll hier nicht behandelt werden.)

Mögen gewisse philosophische Interpretationen der Mathematik mit Recht auf die Apriorität, das heißt die Reinheit der mathematischen Konstruktionen von jeder empirischen Anschauung Wert legen, so sind jedenfalls die mathematischen Modelle der theoretischen Physik, in denen der Erkenntniswert der Mathematik sich am Ende ausweist, im Hinblick auf die Vorgänge strukturiert, die sich auf Grund der jeweiligen Entwicklungsstufe der technischen Apparatur herbeiführen und konstatieren lassen. Sowenig sich die Mathematik innerhalb ihrer Deduktionen um dieses Verhältnis zu kümmern braucht, so sehr ist doch ihre Gestalt jeweils auch durch die Steigerung des technischen Vermögens der Menschheit bedingt wie dieses selbst durch die Entfaltung der Mathematik. Die Verifikation und Bewährung von Vorstellungen, die sich auf Mensch und Gesellschaft beziehen, besteht aber nicht nur in Laboratoriumsexperimenten oder im Aufsuchen von Dokumenten, sondern in geschichtlichen Kämpfen, bei denen die Überzeugung selbst eine wesentliche Rolle spielt. Die falsche Ansicht, daß die gegenwärtige Ordnung ihrem Wesen nach harmonisch sei, bildet ein Moment bei der Erneuerung der Disharmonie und des Niedergangs, sie wird zum Faktor ihrer eigenen praktischen Widerlegung; die richtige Theorie der herrschenden Zustände, die Lehre von der Vertiefung der Krisen und dem Herannahen von Kata-

[17] Husserl, ›Formale und transzendentale Logik‹, ibid., S. 240.

strophen werden zwar in allen Einzelheiten fortwährend bestätigt, aber das Bild einer besseren Ordnung, das ihnen einwohnt und an dem die Behauptung von der Schlechtigkeit der Gegenwart sich orientiert, die ihr immanente Vorstellung vom Menschen und seinen Möglichkeiten wird im Verlauf geschichtlicher Kämpfe bestimmt, korrigiert und bestätigt. Das Handeln ist daher nicht als Anhängsel, als bloßes Jenseits des Denkens aufzufassen, sondern spielt in die Theorie überall hinein und ist von ihr gar nicht abzulösen. Eben deshalb gewährt hier das bloße Denken nicht die Befriedigung, die Sache fest und sicher zu besitzen und mit ihr vereinigt zu sein. Von den Eroberungen des menschlichen Geistes als einem Faktor bei der Befreiung aus der Übermacht der Natur und bei einer besseren Gestaltung der Verhältnisse kann gewiß nicht hoch genug gedacht werden. Soziale Gruppen und Machthaber, die ihn bekämpften, alle Propagandisten irgendeiner Art von Dunkelheit, hatten ihre lichtscheuen Gründe und haben die Menschen stets in Elend und Knechtschaft geführt. Aber wenn das Wissen in bestimmten historischen Situationen schon durch sein bloßes Dasein Unheil verhindern und zur Macht werden kann, so beruht doch das Bestreben, es isoliert zum höchsten Ziel und Mittel der Erlösung zu machen, auf einem philosophischen Mißverständnis. Welchen Sinn und Wert ein bestimmtes Wissen hat, läßt sich nicht allgemein und *a priori* sagen. Das hängt vielmehr von dem jeweiligen Gesamtzustand der Gesellschaft, von der konkreten Situation ab, zu der es gehört. Gedanken, die, isoliert genommen, ihrem Inhalt nach identisch sind, können zu einer Zeit unreif und phantastisch, zur anderen überholt und belanglos sein und doch in einem bestimmten historischen Augenblick Faktoren einer Macht bilden, welche die Welt verändert.

Es gibt kein ewiges Rätsel der Welt, kein Weltgeheimnis, das ein für allemal zu ergründen die Mission des Denkens wäre; diese Ansicht, die sowohl die dauernde Veränderung der erkennenden Menschen wie ihrer Gegenstände als auch die unüberwindliche Spannung von Begriff und objektiver Realität ignoriert und das Denken als eine magische Kraft verselbständigt und fetischisiert, entspricht heute dem engen Horizont von Individuen und Gruppen, die aus ihrer gefühlten Unfähigkeit, die Welt durch rationale Arbeit zu verändern, nach Universalrezepten greifen, sie zwangs-

haft festhalten, eintönig memorieren und wiederholen. Indem die Dialektik aus der Verbindung mit dem überspannten Begriff des isolierten, seine Bestimmung aus sich selbst setzenden, in sich vollendeten Denkens gelöst wird, verliert die von ihr bestimmte Theorie notwendig den metaphysischen Charakter der Endgültigkeit, die Weihe einer Offenbarung, und wird zu einem in das Schicksal der Menschen verflochtenen, selbst vergänglichen Element.

Die unabgeschlossene Dialektik verliert jedoch darum nicht den Stempel der Wahrheit. In der Tat bildet das Aufdecken von Bedingtheiten und Einseitigkeiten im fremden und eigenen Denken ein wichtiges Moment des intellektuellen Prozesses. Mit Recht haben Hegel ebenso wie seine materialistischen Nachfolger stets betont, daß dieser kritische und relativierende Zug notwendig zur Erkenntnis gehört. Aber die Gewißheit und Bestätigung der eigenen Überzeugung bedarf nicht der Vorstellung, daß hier nunmehr Begriff und Gegenstand eins geworden seien und das Denken ausruhen könne. Soweit die in Wahrnehmung und Schlüssen, methodischer Forschung und historischen Ereignissen, alltäglicher Arbeit und politischem Kampf gewonnenen Erfahrungen den verfügbaren Erkenntnismitteln standhalten, sind sie die Wahrheit. Der abstrakte Vorbehalt, daß sich am eigenen Erkenntnisstand einmal berechtigte Kritik betätigen wird, daß er der Korrektur ausgesetzt ist, drückt sich bei den Materialisten nicht in der Liberalität gegen widersprechende Meinungen oder gar in skeptischer Unentschiedenheit, sondern in der Wachsamkeit gegen eigene Fehler und in der Beweglichkeit des Denkens aus. Sie verfahren nicht weniger »objektivistisch« als die reine Logik, wenn sie lehrt, daß die relativistische »Rede von einer subjektiven Wahrheit, die für den Einen diese, für den Anderen die entgegengesetzte sei, eben als widersinnige gelten müsse«[18]. Da freilich jener übergeschichtliche und daher überspannte Wahrheitsbegriff, der vom Gedanken an einen reinen unendlichen Geist, letzten Endes also vom Gottesbegriff herrührt, unmöglich ist, hat es keinen Sinn mehr, die Erkenntnis, die wir haben, an dieser Unmöglichkeit zu orientieren und in diesem Sinne relativ zu nennen. Die Theorie, die wir als richtig ansehen, mag einmal verschwinden, weil die praktischen

[18] Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band 1, Halle an der Saale 1913, S. 115.

und wissenschaftlichen Interessen, die bei der Begriffsbildung eine Rolle spielten, und vor allem weil die Dinge und Zustände, auf die sie sich bezogen, verschwunden sind. Dann ist diese Wahrheit in der Tat unwiederbringlich dahin; denn es gibt kein übermenschliches Wesen, das, nachdem sich die wirklichen Menschen verändert haben oder gar nachdem die Menschheit ausgestorben ist, die heutige Beziehung zwischen Gedankeninhalten und Gegenständen in seinem allumfassenden Geiste festhielte. Nur an einer überirdischen, unveränderlichen Existenz gemessen erscheint die menschliche Wahrheit von einer schlechteren Qualität. Soweit sie jedoch notwendig unabgeschlossen und insofern »relativ« bleibt, ist sie zugleich absolut; denn die spätere Korrektur bedeutet nicht, daß ein früher Wahres früher unwahr gewesen sei. Im Fortgang der Erkenntnis wird zwar vieles fälschlich für wahr Gehaltene als verkehrt erwiesen; die Umwälzung der Kategorien rührt jedoch daher, daß von den Kräften, Aufgaben, historischen Veränderungen das Verhältnis von Begriff und Realität im ganzen und in allen Teilen betroffen und verändert wird. Von der Entschiedenheit, mit der die Menschen aus ihren Erkenntnissen Konsequenzen ziehen, von der Aufgeschlossenheit, mit der sie ihre Theorien der Wirklichkeit anpassen und verfeinern, kurz, von der kompromißlosen Anwendung der als wahr erkannten Einsicht hängt zum großen Teil Richtung und Ausgang der geschichtlichen Kämpfe ab. Nicht »die« Geschichte besorgt die Korrektur und weitere Bestimmung der Wahrheit, so daß nun das erkennende Subjekt aus dem Bewußtsein heraus, daß auch seine differenzierte Wahrheit, welche die anderen aufgehoben in sich enthält, nicht die ganze sei, nur zuzusehen brauchte, sondern die Wahrheit wird vorwärtsgetrieben, indem die Menschen, die sie haben, unbeugsam zu ihr stehen, sie anwenden und durchsetzen, ihr gemäß handeln, sie gegen alle Widerstände aus zurückgebliebenen, beschränkten, einseitigen Standpunkten zur Macht bringen. Der Prozeß der Erkenntnis schließt ebensosehr das reale geschichtliche Wollen und Handeln wie das Erfahren und Begreifen ein. Dieses kann ohne jenes gar nicht vorwärtskommen.

Die von der idealistischen Illusion befreite Dialektik überwindet den Widerspruch von Relativismus und Dogmatismus. Indem sie den Fortgang der Kritik und Bestimmung beim eigenen Stand-

punkt nicht beendet wähnt und diesen somit auch nicht hypostasiert, gibt sie keineswegs die Überzeugung preis, daß ihre Erkenntnisse in dem Gesamtzusammenhang, auf den ihre Urteile und Begriffe bezogen sind, nicht bloß für einzelne Individuen und Gruppen, sondern schlechthin gelten, das heißt, daß die entgegengesetzte Theorie falsch ist. Auch die dialektische Logik enthält den Satz vom Widerspruch; seinen metaphysischen Charakter hat er jedoch im Materialismus völlig abgestreift, weil hier ein statisches System von Sätzen über die Wirklichkeit, ja, jede geschichtlich nicht vermittelte Beziehung von Begriff und Gegenstand nicht einmal mehr als Idee sinnvoll erscheint. Die dialektische Logik setzt keineswegs die Regeln des Verstandes außer Gültigkeit. Indem sie die Bewegungsformen des fortschreitenden Erkenntnisprozesses zum Gegenstand hat, gehört jedoch auch das Zerbrechen und Umstrukturieren fester Systeme und Kategorien in ihren Bereich und somit das Zusammenwirken aller intellektuellen Kräfte als Moment der menschlichen Praxis überhaupt. In einer Zeit, die in ihrer Ausweglosigkeit alles zum Fetisch zu machen strebt – auch das abstrakte Geschäft des Verstandes – und den verlorenen göttlichen Halt dadurch noch ersetzen möchte, daß ihre Philosophen sich an den scheinbar überzeitlichen Relationen isolierter Begriffe und Sätze als der zeitlosen Wahrheit erfreuen, weist sie auf die Fragwürdigkeit des Interesses an solcher »Strenge« und die davon verschiedene Existenz der Wahrheit hin, die von ihr keineswegs geleugnet wird. Wenn es wahr ist, daß einer die Schwindsucht hat, so mag zwar dieser Begriff in der Entwicklung der Medizin umgewandelt werden oder ganz unwichtig werden; wer aber heute mit dem gleichen Begriff die entgegengesetzte Diagnose stellt, und zwar nicht in der Richtung einer höheren Einsicht, welche die Feststellung der Schwindsucht bei diesem Mann einschließt, sondern auf demselben Stande der Medizin den Befund verneint, hat unrecht. Die Wahrheit gilt auch für den, der ihr widerspricht, sie ignoriert oder für belanglos erklärt. Nicht was der Einzelne glaubt und von sich denkt, nicht das Subjekt an sich selbst, sondern das Verhältnis der Vorstellungen zur Realität entscheidet über die Wahrheit, und wenn einer sich einbildet, der Abgesandte Gottes oder der Retter eines Volkes zu sein, so entscheidet nicht er darüber, nicht einmal die Mehrzahl der Mitmen-

schen, sondern das Verhältnis seiner Behauptungen und Akte zum objektiven Tatbestand der Rettung. Die Zustände, die jene Meinungen anzeigen, müssen im Gang der Ereignisse wirklich eintreten und sich finden. Es stehen sich gegenwärtig verschiedene Ansichten von der Gesellschaft gegenüber. Nach der einen geht der angesichts des entwickelten Standes des Produktionsapparates und der Technik elende physische und psychische Zustand der Massen und der kritische Zustand des Ganzen notwendig aus dem Fortbestehen eines veralteten Prinzips der gesellschaftlichen Zusammenarbeit hervor. Nach den anderen liegt es nicht am Prinzip, sondern an seiner Störung oder Übertreibung oder an geistigen, religiösen oder rein biologischen Faktoren. Wahr sind nicht alle zusammen, sondern nur die Theorie, die das historische Geschehen so tief zu fassen weiß, daß Struktur und Tendenz des gesellschaftlichen Lebens in den verschiedenen Sphären der Kultur mit höchster Annäherung aus ihr zu entwickeln sind. Auch sie macht keine Ausnahme davon, bedingt zu sein wie jeder Gedanke und jeder Geistesinhalt überhaupt, aber der Umstand, daß sie einem bestimmten gesellschaftlichen Standort entspricht, mit dem Horizont und den Interessen gewisser Gruppen zusammenhängt, ändert nichts daran, daß sie auch für die anderen gilt, die ihre Wahrheit leugnen, unterdrücken und schließlich dennoch an sich erfahren müssen.

Hier ist der Ort, den Begriff der Bewährung zu bestimmen, der die Logik mancher sonst einander entgegengesetzter Richtungen beherrscht. »... wie wir die Wissenschaft des Arztes«, sagt Epikur[19], »nicht um ihrer Kunstfertigkeit selbst willen, sondern der Gesundheit wegen gut heißen und die Kunst des Steuermanns vermöge ihres Nutzens, weil sie die Methode richtiger Seefahrt beherrscht, nicht aber wegen ihrer Fertigkeit Anerkennung findet, so würde auch die Weisheit, die in der Lebenskunst erblickt werden muß, nicht erstrebt werden, wenn sie nicht etwas leistete.« Leistung und Bewährung als Kriterium von Wissenschaft und Wahrheit ist ein Motiv, das in der Geschichte der Philosophie nicht mehr verschwunden ist. Goethes Vers: »Was fruchtbar ist, allein ist wahr« und der Satz: »Ich habe bemerkt, daß ich den

[19] Epikur, *Die Nachsokratiker*, übersetzt von W. Nestle, Band 1, Jena 1923, S. 202.

Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschließt und zugleich mich fördert«[20], scheinen eine pragmatistische Erkenntnistheorie anzudeuten. Manche Aussprüche Nietzsches haben eine ähnliche Interpretation nahegelegt: »Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls. ... Was ist Wahrheit? – Inertia; die Hypothese, bei welcher Befriedigung entsteht: geringster Verbrauch von geistiger Kraft, usw.«[21] »Wahr heißt: ›für die Existenz des Menschen zweckmäßig‹. Da wir aber die Existenzbedingungen des Menschen sehr ungenau kennen, so ist, streng genommen, auch die Entscheidung über wahr und unwahr nur auf den Erfolg zu gründen.«[22]

Wenn es bei Goethe und Nietzsche der Einordnung solcher Anschauungen, denen widersprechende bei ihnen selbst gegenüberstehen, in die Gesamtheit ihres Denkens bedarf, um den Sinn gehörig zu erfassen, so hat sich dagegen in der Fachphilosophie seit der Mitte des letzten Jahrhunderts eine besondere Schule ausgebildet, die den pragmatistischen Wahrheitsbegriff eindeutig in den Mittelpunkt ihrer Systeme rückt. Entfaltet hat sie sich hauptsächlich in Amerika, wo der Pragmatismus durch William James und zuletzt durch John Dewey zur kennzeichnenden philosophischen Richtung geworden ist. Nach dieser Ansicht entscheidet über den Wahrheitswert von Theorien das, was man mit ihnen zustande bringt. Ihre Kraft, für die geistige und körperliche Existenz der Menschen erwünschte Effekte zustande zu bringen, ist gleichzeitig ihr Kriterium. Die Lebensförderung gilt als Sinn und Maßstab jeder Wissenschaft. »Wenn wir von der Wahrheit sprechen, so sprechen wir unserer Theorie gemäß von Wahrheiten in der Mehrzahl, von Führungen, die sich im Gebiete der Tatsachen abspielen und die nur die eine Eigenschaft gemeinsam haben, daß sie lohnen.«[23] Eignen sich zwei Theorien gleich gut zur Herbeiführung eines bestimmten erwünschten Effekts, so

[20] Goethe, Brief an Zelter, 31. 12. 1829.

[21] Nietzsche, ›Der Wille zur Macht‹, in: *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Band XIX, Aph. 534 und 537, S. 45 f.

[22] Nietzsche, in: ibid., Band XI, S. 28.

[23] William James, *Pragmatismus*, übersetzt von Wilhelm Jerusalem, Leipzig 1908, S. 137.

läßt sich zur Unterscheidung ihres Wertes höchstens noch fragen, ob bei der einen von ihnen mehr geistige Energie verbraucht wird als bei der anderen. Die Bewährung der Gedanken bei der Arbeit ist mit ihrer Wahrheit identisch, und zwar legt der Pragmatismus besonders in der jüngsten Entwicklung das Hauptgewicht nicht so sehr auf die bloße Bestätigung eines Urteils durch das Eintreten der behaupteten Tatbestände als auf die Förderung der menschlichen Aktivität, auf die Befreiung von jeder Art von inneren Hemmungen, die Steigerung der Individuen und des Gemeinschaftslebens. »Wenn Ideen, Meinungen, Begriffe, Gedanken, Theorien, Systeme bei einer tätigen Neugestaltung der vorhandenen Umgebung, bei Überwindung irgendeiner bestimmten Störung und Schwierigkeit behilflich sind, dann liegt das Zeugnis ihrer Gültigkeit und ihres Werts darin, daß dieses Werk vollendet wird. Wenn sie in ihrer Funktion Erfolg haben, sind sie zuverlässig, gesund, gültig, wahr. Wenn sie dabei versagen, Verwirrung aufzuklären, Gebrechen auszuscheiden, wenn sie bei ihrer Anwendung Verwirrung, Unsicherheit und Schaden vermehren, dann sind sie falsch. Bestätigung, Bewährung, Beweis liegt in Werken, Konsequenzen. ... Das, was uns wahrhaft führt, ist wahr, und bewiesene Fähigkeit für solche Führung ist genau das, was unter Wahrheit verstanden wird.«[24] Diese Ansicht ist mit dem Positivismus in Frankreich eng verwandt. Hätte Bergson nicht den pragmatistisch eingeengten utilitaristischen Begriff der Wissenschaft von Comte übernommen, wäre das Bedürfnis nach einer davon getrennten, sie ergänzenden, vitalistischen Metaphysik nicht zu verstehen. Die isolierte Intuition ist der Wunschtraum nach objektiver Wahrheit, den die Annahme der pragmatistischen Erkenntnistheorie bei einer kontemplativen Existenz erzeugen muß. Der pragmatistische Wahrheitsbegriff in seiner Ausschließlichkeit, sofern er also durch keine gegensätzliche Metaphysik ergänzt wird, entspricht dem grenzenlosen Vertrauen in die bestehende Welt. Wenn der Güte jedes Gedankens Zeit und Gelegenheit gegeben ist, an den Tag zu kommen, wenn der Erfolg des Wahren – und sei es auch nach Kampf und Widerstand – am Ende immer sicher ist, wenn die Idee einer gefährlichen, sprengenden Wahr-

[24] John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York 1920, S. 156.

heit überhaupt nicht in den Gesichtskreis treten kann, dann ist die gegenwärtige gesellschaftliche Form geheiligt und – soweit sie Schäden aufweist – unabsehbar entwicklungsfähig. Im Pragmatismus steckt der Glaube an Bestand und Vorzüge der freien Konkurrenz. Wo er, soweit es um die Gegenwart geht, durch ein Gefühl für das herrschende Unrecht erschüttert ist, wie in der weitgehend pragmatistischen Philosophie Ernst Machs, bildet das Problem der notwendigen Änderung eher ein persönliches Bekenntnis, einen utopistischen, mit dem übrigen Teil bloß äußerlich verbundenen Zusatz als ein die Begriffsbildung organisierendes Prinzip. Aus der empirio-kritischen Denkart ist jenes Ideal daher leicht abzulösen, ohne ihr Gewalt anzutun.

Im Begriff Bewährung stecken verschiedene Elemente, die in der pragmatistischen Literatur nicht immer voneinander unterschieden werden. Eine Ansicht kann sich ohne Rest bewähren, indem die gegenständlichen Verhältnisse sich finden, deren Existenz behauptet wird, somit auf Grund von Erfahrung und Beobachtung unter Verwendung einwandfreier Hilfsmittel und logischer Schlüsse, und sie kann außerdem noch ihrem Träger oder anderen Menschen praktisch nützen. Auch bei der ersten dieser Beziehungen entsteht ein Nutzen für die gedankliche Ordnung und Orientierung. James spricht dabei von einer »Funktion des Hinführens, das der Mühe lohnt«[25]. Er sieht, daß diese theoretische Bewährung, die Übereinstimmung zwischen Gedanken und Wirklichkeit, das Abbilden, oft nichts anderes bedeutet, als »daß auf dem Wege, den unsere Ideen uns führen, uns kein von der betreffenden Wirklichkeit ausgehender Widerspruch, keine Störung begegnet«[26]. Wird jedoch der Unterschied zwischen dieser theoretischen Verifikation der Wahrheit und ihrer praktischen Bedeutung, der »Lebensförderung« in einem gegebenen historischen Augenblick verwischt, so kommt jene Idee eines geradlinig parallelen Fortschritts von Wissenschaft und Menschheit zustande, der durch den Positivismus philosophisch fundiert, im Liberalismus zur allgemeinen Illusion geworden ist. Je mehr jedoch eine gegebene gesellschaftliche Ordnung aus einer Förderung der kulturschaffenden Kräfte zu ihrem Hemmnis wird, desto stärker widerspricht die

[25] Ibid.
[26] Ibid., S. 134.

verifizierbare Wahrheit den mit dieser Form verbundenen Interessen und bringt die Träger der Wahrheit in Gegensatz zur vorhandenen Wirklichkeit. Sofern es ihnen freilich mehr auf die Allgemeinheit als auf die eigene Existenz ankommt, haben die Individuen Grund, die Wahrheit, die auszusprechen sie gefährden kann, trotzdem zu schärfen und weiterzutreiben; denn der Ausgang ihres Kampfes um die Verwirklichung besserer Prinzipien der Gesellschaft hängt entscheidend von der theoretischen Klarheit ab. Der Pragmatismus übersieht, daß dieselbe Theorie für jene anderen Interessen im gleichen Maß zur vernichtenden Macht wird, in dem sie die Aktivität der nach vorwärts gerichteten Kräfte erhöht und wirksamer macht. Die erkenntnistheoretische Lehre, daß die Wahrheit lebensfördernd sei, oder vielmehr, daß alles »lohnende« Denken auch wahr sein müsse, enthält eine harmonistische Täuschung, falls diese Erkenntnistheorie nicht einem Ganzen zugehört, in dem die Tendenzen, die auf einen besseren, das Leben fördernden Zustand hintreiben, wirklich zum Ausdruck kommen. Losgelöst von einer bestimmten Theorie der Gesamtgesellschaft bleibt jede Erkenntnistheorie formalistisch und abstrakt. Nicht nur Ausdrücke wie Leben und Förderung, sondern auch scheinbar spezifisch erkenntnistheoretische Termini wie Verifikation, Bestätigung, Bewährung und so fort bleiben bei der sorgfältigsten Definition und bei Übernahme in eine mathematische Formelsprache vage und unbestimmt, wenn sie nicht durch Zugehörigkeit zu einer umfassenden theoretischen Einheit mit der wirklichen Geschichte verbunden sind und bestimmt werden. Auch für sie gilt der dialektische Satz, daß jeder Begriff erst als Moment des theoretischen Ganzen reale Gültigkeit besitzt; er kommt zu seiner eigentlichen Bedeutung erst, wenn über seine Verflechtung mit anderen Begriffen zur theoretischen Einheit fortgeschritten und seine Rolle in ihr erkannt ist. Welches Leben fördern die Gedanken, denen das Prädikat der Wahrheit zugesprochen werden soll? Worin besteht die Förderung in der gegenwärtigen Periode? Gilt der Gedanke auch dann als wahr, wenn der Einzelne, der ihn gefaßt hat, zugrunde geht, dagegen die Gemeinschaft, Klasse, Allgemeinheit vorwärts schreitet, für die er kämpft? Was heißt Bewährung? Soll die Macht von Verleumdern und Schurken den Behauptungen zum Beweis dienen, mit

deren Hilfe sie zu ihr gekommen? Kann der krudeste Aberglauben, die armseligste Verkehrung der Wahrheit über Welt, Gesellschaft, Recht, Religion und Geschichte denn nicht ganze Völker ergreifen und sich im Leben seiner Urheber und ihres Anhangs aufs trefflichste bewähren? Bedeutet umgekehrt die Niederlage der freiheitlichen Kräfte die Widerlegung ihrer Theorie?

Der Begriff der Bewährung spielt auch in der materialistischen Denkart eine Rolle. Vor allem seine kritische Bedeutung gegenüber der Annahme einer transzendenten übermenschlichen Wahrheit, die, anstatt der Erfahrung und Praxis grundsätzlich zugänglich zu sein, der Offenbarung und Einsicht von Auserwählten vorbehalten bliebe, macht ihn zur Waffe gegenüber jeder Art von Mystizismus. Sosehr jedoch Theorie und Praxis in der Geschichte verknüpft sind, so wenig waltet zwischen ihnen eine prästabilierte Harmonie. Was sich theoretisch als richtig einsehen läßt, ist darum nicht zugleich schon verwirklicht. Die menschliche Tätigkeit ist keine eindeutige Funktion der Einsicht, sondern ein Prozeß, der in jedem Augenblick ebenso von anderen Faktoren und Widerständen bestimmt wird. Aus dem heutigen Zustand der Geschichtstheorie geht dies klar hervor. Eine Reihe von Tendenzen der Gesellschaft sind in ihrer Wechselwirkung theoretisch dargestellt: die Zusammenballung großer Kapitalien gegenüber dem sinkenden Anteil des durchschnittlichen Individuums im Verhältnis zum Reichtum der Gesamtgesellschaft, die durch immer kürzere Perioden eines relativen Aufschwungs unterbrochene Zunahme der Arbeitslosigkeit, die steigende Diskrepanz zwischen der Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit auf die verschiedenen Warenarten und dem Bedürfnis der Allgemeinheit, die Ablenkung der Produktivität von konstruktiven auf destruktive Ziele, die Zuspitzung der Gegensätze im Inneren und Äußeren der Staaten. Alle diese Prozesse wurden von Marx als notwendig nachgewiesen, als sie sich nur in wenigen fortgeschrittenen Ländern und im Keim studieren ließen und die Aussicht einer liberalistischen Verfassung der Welt noch ausgezeichnet schien. Die heute in der Tat bestätigte Ansicht der Geschichte hat diese Verläufe jedoch von Anfang an in ganz bestimmtem Sinne aufgefaßt, nämlich als Tendenzen, die durch den Einsatz der von dieser Theorie geleiteten Menschen daran verhindert werden könnten, zum Rückfall der

Gesellschaft in Barbarei zu führen. Die durch den historischen Verlauf bewährte Theorie war nicht nur als Theorie, sondern als Moment einer befreienden Praxis gedacht und mit der ganzen Ungeduld der bedrohten Menschheit verknüpft. Die Bewährung des unbeirrbaren Glaubens, der in diesem Kampf enthalten ist, hängt mit der schon eingetretenen Bestätigung jener vorausgesagten Tendenzen eng zusammen, aber beide Reihen der Verifikation sind doch nicht unmittelbar dasselbe; die Vermittlung bildet vielmehr die wirkliche Anstrengung, die Lösung der konkreten historischen Probleme mit der durch Erfahrung erhärteten Theorie. Dabei mögen sich fortwährend einzelne Teilansichten als falsch erweisen, Zeitbestimmungen widerlegt, Verbesserungen notwendig werden, es zeigen sich geschichtliche Faktoren, die übersehen wurden, manche heftig verteidigte und gehegte These erweist sich als Irrtum. Der Zusammenhang mit der Theorie als ganzer geht jedoch bei dieser Anwendung keineswegs verloren. Das Festhalten an ihrem bestätigten Lehrgehalt und den sie gestaltenden und durchherrschenden Interesssen und Zielen ist die Voraussetzung der wirksamen Verbesserung von Fehlern. Unbeirrbare Treue zu dem als wahr Erkannten ist ebensosehr ein Moment des theoretischen Fortschritts wie die Offenheit für neue Aufgaben, Situationen und entsprechende Zentrierung der Gedanken.

Wenn in einem solchen Prozeß der Bewährung die um vernünftigere Zustände ringenden Einzelnen oder Gruppen völlig erliegen und die gesellschaftliche Verfassung der Menschen sich rückläufig entwickelte, was als denkbare Möglichkeit jede nicht in Fatalismus entartete Geschichtsauffassung formal gelten lassen muß, dann wäre das Vertrauen in die Zukunft widerlegt, das freilich nicht bloß als äußerlicher Zusatz, sondern als begriffsbildende Kraft zur Theorie gehört. Aber der eitle Hinweis wohlmeinender Kritiker, die jede verfrühte Feststellung, jede verfehlte Analyse einer augenblicklichen Situation bei den Anhängern der Sache der Freiheit als Beweis gegen ihre Theorie im ganzen, ja, gegen Theorie überhaupt benutzen, ist dennoch unberechtigt. Die Niederlagen einer großen Sache, die der Hoffnung auf ihren nahen Sieg zuwiderlaufen, beruhen häufig auf Fehlern, die den theoretischen Inhalt der Gesamtauffassung nicht zerstören, mögen sie noch so

weittragende Folgen haben. Hängen auch Richtung und Inhalt der Aktivität und somit auch das Gelingen bei den geschichtlich nach vorwärts strebenden Gruppen enger mit ihrer Theorie zusammen als bei den Beauftragten der bloßen Macht, deren Rede zu ihrem Aufstieg im Verhältnis eines mechanischen Hilfsmittels steht und nur die Sprache der offenen und geheimen Gewalt durch die der List und des Betrugs ergänzt, selbst wenn sie dem Wortlaut nach der Wahrheit gleichen sollte, so könnte die Erkenntnis der untergehenden Kämpfer, sofern sie die Struktur der gegenwärtigen Epoche und der grundsätzlichen Möglichkeit einer besseren spiegelt, nicht dadurch zuschanden werden, daß die Menschheit in Bomben und Giftgasen verkommt. So einfach ist der Begriff der Bewährung als Kriterium der Wahrheit nicht aufzufassen. Die Wahrheit ist ein Moment der richtigen Praxis; wer sie jedoch unmittelbar mit dem Erfolg identifiziert, überspringt die Geschichte und macht sich zum Apologeten der je herrschenden Wirklichkeit; die unaufhebbare Differenz von Begriff und Realität verkennend, kehrt er zu Idealismus, Spiritismus und Mystizismus zurück.

In der marxistischen Literatur sind Formulierungen zu finden, die der pragmatistischen Lehre nahestehen. »Die Theorie schlägt unmittelbar in Praxis um«, schreibt Max Adler[27], »weil in der Theorie, wie sie der Marxismus uns verstehen gelehrt hat, nichts richtig sein kann, was in der Praxis nicht taugt; ist die soziale Theorie doch nur die Rekapitulation der Praxis selbst.« Über der Identität von Theorie und Praxis ist aber ihr Unterschied nicht zu vergessen. Bei aller Pflicht jedes verantwortlich Handelnden, aus den Rückschlägen in der Praxis zu lernen, vermögen diese doch die bestätigte Grundstruktur der Theorie nicht auszulöschen, im Hinblick auf die sie einzig als Rückschläge zu verstehen sind. Nach dem Pragmatismus gehen die Bewährung der Gedanken und ihre Wahrheit ineinander auf; nach dem Materialismus bildet die Bewährung, der Nachweis, daß Gedanken und objektive Realität übereinstimmen, selbst einen historischen Vorgang, der gehemmt und unterbrochen werden kann. Sowenig diese Ansicht eine grundsätzlich verschlossene, unerkennbare Wahrheit oder das

[27] Max Adler, *Marx als Denker*, Berlin 1908, S. 75.

Sein von Ideen, die keiner Wirklichkeit bedürften, respektiert, so wenig fällt der Begriff einer Überzeugung, die infolge der gegebenen Konstellation der Welt von Bewährung und Erfolg abgeschnitten ist, *a priori* mit der Unwahrheit zusammen. Dies trifft auch für die historischen Konflikte zu. Die Möglichkeit einer vernünftigeren Form des menschlichen Zusammenlebens ist seit den Katakomben genugsam bewährt, um offenbar zu sein. Zur vollen Demonstration gehört der universale Erfolg; dieser hängt von der historischen Entwicklung ab. Daß inzwischen das Elend andauert und der Schrecken sich ausbreitet, die furchtbare Gewalt, die jene allgemeine Bewährung unterdrückt, hat keine Beweiskraft für das Gegenteil.

An der umfangreichen Widerlegung, die der Pragmatismus durch Max Scheler im Nachkriegsdeutschland erfuhr, treten die Gegensätze deutlich zutage[28]. Scheler hat das relative Recht des Pragmatismus nicht verkannt: »Sogenanntes ›Wissen nur um des Wissens willen‹ ... gibt es nirgends und darf es und ›soll‹ es auch gar nicht geben; und hat es ernstlich auch nie und nirgend auf der Welt gegeben. Wenn der Pragmatismus den positiven, exakten Wissenschaften an erster Stelle einen praktischen Beherrschungszweck zuweist, so ist das sicher nicht falsch; es ist vielmehr eitle Geckenhaftigkeit, die positive Wissenschaft zu ›gut‹ oder zu ›vornehm‹ zu befinden, den Menschen Freiheit und Macht zu geben, die Welt zu lenken und zu leiten.«[29] Er hat ferner begriffen, daß die Ausbildung des Kriteriums der praktischen Arbeit in dieser Lehre ausschließlich am Vorbild der anorganischen Naturwissenschaft gewonnen und dann mechanisch undifferenziert auf die gesamte Erkenntnis übertragen wurde. Hätte er nun den Begriff der Praxis selbst einer Analyse unterzogen, so wäre offenbar geworden, daß dieser keineswegs so klar und einfach ist, wie es im Pragmatismus aussieht, wo er die Wahrheit reduziert und verärmlicht. Bei naturwissenschaftlichen Experimenten freilich kommt der Sinn des Kriteriums nicht zur Entfaltung. Ihr Wesen besteht darin, Behauptung, Gegenstand und Verifikation sauber zu isolieren; die Unbestimmtheit und Fragwürdigkeit der Situation

[28] Max Scheler, ›Erkenntnis und Arbeit‹, in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926.
[29] Ibid., S. 250 f.

liegt in dem unausgesprochenen Verhältnis der besonderen wissenschaftlichen Verrichtung zum Leben der Individuen und der Allgemeinheit, in der scheinbaren Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit des theoretischen Akts. Das Unaufgelöste, Problematische an seiner Beziehung zum konkreten, historischen Leben, in das er sinngemäß verflochten ist, tritt zutage, sobald man die maßgebenden Kategorien, die Wahl des Gegenstands und der Methoden näher untersucht. Die Praxis als Bewährung führt selbst zur Kritik der die Naturwissenschaft und ihre Grundbegriffe hypostasierenden positivistischen Philosophie; es bedarf nicht der Hilfe der Metaphysik. Sosehr die Fragen der Naturwissenschaft in ihr selbst und mit ihren spezifischen Mitteln zu lösen sind und sich jeder anderen Kompetenz entziehen, so sehr ist andererseits das fachliche Wissen an sich selbst abstrakt und gewinnt seine volle Wahrheit erst in der Theorie, welche die Naturwissenschaft in dieser bestimmten historischen Lage als ein Moment der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung begreift. Wird weiter die Praxis nicht nur im Spezialfall des physikalischen Experiments und der darauf begründeten Technik, sondern in der Theorie der Geschichte als Kriterium verstanden, dann zeigt sich ohne weiteres, daß in ihm jeweils die gesamte Situation der Gesellschaft in einem bestimmten, historischen Moment enthalten ist. Um zu bestimmen, ob diese oder jene Beurteilung der autoritären Staaten in der Gegenwart richtig ist, ob sie etwa nur in politisch zurückgebliebenen Ländern und mit starken Überresten einer Landaristokratie vorkommen oder ob sie im Gegenteil als adäquate Staatsform der gegenwärtigen Wirtschaftsphase anzusehen und deshalb mit Notwendigkeit in anderen Territorien zu erwarten seien, ob ferner diese oder jene Theorie der kolonisatorischen Ausbreitung zutreffe, ob – um auf abstraktere Probleme zu kommen – die fortschreitende fachliche Ablösung, die Mathematisierung von Logik und Nationalökonomie im Gegensatz zum Festhalten an einer die historische Situation widerspiegelnden Begriffsbildung diesen Wissenszweigen auf ihrem gegenwärtigen Stande besser angemessen sei – um solche Fragen nach dem Kriterium der Praxis zu entscheiden, bedarf es nicht bloß der Aufmerksamkeit gegenüber isolierten Ereignissen oder Ereignisgruppen oder des Messens an Allgemeinbegriffen wie dem der Förderung, sondern einer be-

stimmten Theorie der Gesamtgesellschaft, die selbst nur im Zusammenhang mit bestimmten Interessen und Aufgaben, mit eigener Stellungnahme und Aktivität zu denken ist.
Scheler verfolgt nicht diese Bewegung des Begriffs, in der sich zeigt, daß die Praxis als abstraktes Kriterium der Wahrheit in die konkrete Theorie der Gesellschaft umschlägt und den Formalismus abstreift, den sie im undialektischen Denken der pragmatistischen Schule an sich trägt; er treibt diese Kategorie nicht bis zu den Konsequenzen, die dem System des bürgerlichen Denkens widersprechen, in dem sie einen festen Platz einnimmt und erstarrt ist, sondern er stellt dem durch Praxis verifizierbaren und kritisierbaren Wissen andere Wissensarten gegenüber, die daneben und ohne innere Verbindung mit ihm gelten sollen. Anstatt in der philosophischen Verabsolutierung der mechanischen Naturwissenschaft den ideologischen Reflex der bürgerlichen Gesellschaft zu erkennen, welche die Vernunft und somit die menschliche »Macht und Freiheit« in der sachlichen Produktionstechnik äußerst zu steigern vermochte, jedoch die immer dringender notwendige Neugestaltung der menschlichen Beziehungen in der Produktion ihrem eigenen Prinzip nach verhindern und so dieselben Kriterien der Vernunft, Macht und Freiheit negieren und vernichten muß, die sie auf isolierten Gebieten erkenntnistheoretisch anerkennt, anstatt ferner die von ihm bekämpfte bürgerliche Wirklichkeit und Wissenschaft auf ihre eigenen Ideen und Maßstäbe zu beziehen und auf diese Weise beides, Gesellschaft und Ideen, in ihrer Einseitigkeit und Abstraktheit zu relativieren und zu ihrer Aufhebung beizutragen, geht er, darin Bergson und anderen Philosophen dieser Periode ähnlich, dazu über, eigene, besondere, höhere Erkenntnisarten zu verkünden. Angesichts der sich vertiefenden Widersprüche zwischen dem Nutzen in der Wissenschaft und dem für die Menschen, zwischen dem Nutzen privilegierter Gruppen und der Gesamtgesellschaft, zwischen dem Nutzen bei Erleichterung der Produktion und bei der des Lebens war das Kriterium der Nützlichkeit ein bedenkliches Prinzip geworden. Scheler geht der in ihm angelegten Dialektik nicht weiter nach, sondern stellt die nützliche Wissenschaft ganz zuunterst in der Rangordnung des Wissens. Nach früheren Stufen der menschlichen Entwicklung zurückgewandt, propagiert er im Gegensatz zum »Herrschafts- oder

Leistungswissen« die beiden Arten des »Bildungswissens« und »Erlösungswissens«. Er erklärt sich mit den »neuen unterbürgerlichen Klassen« in der pragmatistischen Auffassung »der anspruchsvollen, rationalistischen Metaphysik des bürgerlichen Unternehmertums«[30] ganz einverstanden, bekämpft jedoch dabei aufs schärfste den klassischen deutschen Idealismus und den historischen Materialismus, der aus ihm hervorgegangen ist. Ein Unsinn sei es, »daß je der menschliche Geist und die Idealfaktoren die Realfaktoren nach einem Plan positiv beherrschen könnten. Was J. G. Fichte, Hegel (›Vernunftzeitalter‹) und ihnen folgend, nur an eine zukünftige Geschichtsstelle verschoben, Karl Marx in seiner Lehre vom ›Sprung in die Freiheit‹ geträumt haben, ... wird zu allen Zeiten ein bloßer Traum bleiben.«[31] Im Gegensatz zu dieser Freiheit, bei der die Wissenschaft in der Tat eine wichtige Rolle zu spielen hätte, soll und darf die Welt, so prophezeite Scheler, das Heraufkommen edler und geistig hochstehender Gruppen erwarten. Wenn Bürgertum und Proletariat »für alles Bildungswissen und Erlösungswissen völlig unschöpferisch« sind[32], wird dem von nun an dadurch abgeholfen, »daß der wachsende und fortschreitende Kapitalismus allmählich wieder eine ganze Schicht rein erkennender Menschen und zugleich solcher Menschen, die mit den autoritativen Klassenlehren, mit bürgerlicher und proletarischer Metaphysik – das heißt mit absoluter Mechanistik und philosophischem Pragmatismus – gleichsehr gebrochen haben, wieder zu tragen vermag. In dieser Elite und ihren Händen allein ruht die Zukunft der menschlichen Wissensentwicklung ... Die Zukunft aber besitzt eine neue selbständige Erhebung des echt philosophischen und metaphysischen Geistes.«[33] – Epikur bestimmt im Anschluß an die früher angeführte Stelle das allgemeine Ziel der Wissenschaft und Weisheit als Lust und Glück der Menschen. Schelers Ansicht und die von ihm gekündete Gegenwart stehen in der Tat zu diesem weiteren materialistischen Pragmatismus in unversöhnlichem Widerstreit.

Bei der Analyse des Begriffs der Bewährung, wie er in dem nicht

[30] Ibid., S. 485.
[31] Ibid., S. 44.
[32] Ibid., S. 484.
[33] Ibid., S. 486.

abschlußhaften, dialektischen Denken eine Rolle spielt, zeigt sich, daß die Entscheidung über bestimmte Wahrheiten von noch nicht vollendeten geschichtlichen Prozessen abhängt. Sosehr der Fortschritt in Theorie und Praxis dadurch bedingt ist, daß im Gegensatz zur relativistischen Neutralität eine bestimmte, dem höchsten erreichbaren Erkenntnisstande entsprechende Theorie und die mit ihr in Wechselwirkung stehenden Ideen und Ziele wirklich festgehalten und angewandt werden, so sehr wirkt andererseits diese Anwendung auf die Gestalt der Theorie und den Sinn ihrer Begriffe zurück. Das gilt nicht nur im Sinn einer Korrektur von Irrtümern. Auch Kategorien wie Geschichte, Gesellschaft, Fortschritt, Wissenschaft und so fort erfahren in der Zeit einen Wandel ihrer Funktion. Sie sind keine selbständigen Wesenheiten, sondern Momente des jeweiligen Erkenntnisganzen, das die Menschen in der Auseinandersetzung miteinander und mit der Natur entwickeln und das niemals mit der Realität identisch wird. Das bezieht sich auch auf die Dialektik selbst. Sie ist der Inbegriff der Methoden und Gesetze, die das Denken befolgt, um die Wirklichkeit so genau wie möglich nachzubilden, und die mit den Formprinzipien der wirklichen Verläufe soweit wie möglich übereinstimmen.

Die Eigentümlichkeiten des dialektischen Denkens: jedes selbst noch so vielseitige, aber ausschließende Bestimmungsurteil im Bewußtsein der Veränderung des Subjekts und Objekts sowie ihres Verhältnisses zu relativieren (was im Idealismus von einem vorausgesetzten Absoluten aus, im Materialismus auf Grund fortschreitender Erfahrung geschieht)[34]; das Bestreben, nicht Merk-

[34] In der ›Phänomenologie‹ (ibid., S. 36) hat Hegel selbst die Dialektik als »Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtsein macht«, bezeichnet. Diese Bestimmung, die Nicolai Hartmann (zum Beispiel in dem Aufsatz ›Hegel und das Problem der Realdialektik‹, französische Übersetzung in dem Sammelwerk *Études sur Hegel*, Paris 1931, cf. besonders S. 17 ff.) als allein maßgebend gelten läßt, gewinnt in der Auffassung des Materialismus eine fundamentalere Bedeutung als in der Hegelschen Logik selbst, da Hegels abschlußhafte Metaphysik entscheidende, die geltenden begrifflichen Strukturen verändernde Erfahrung im künftigen Fortgang der Geschichte ausschließt. Hartmanns kontemplativer Standpunkt läßt ihn freilich die Wechselwirkung zwischen Begriff und Gegenstand verkennen, so daß er die dynamische Natur des Denkens einseitig aus dem Bemühen des Subjekts, der Wirklichkeit zu folgen, sich ihr anzupassen, als »subjek-

male nebeneinanderzustellen, sondern durch Analyse jeder allgemeinen Eigenschaft im Hinblick auf das bestimmte Objekt darzutun, daß diese Allgemeinheit ausschließlich genommen dem Objekt zugleich widerspricht, das vielmehr, um richtig erfaßt zu werden, auch zur gegensätzlichen Eigenschaft, ja, letztlich zum Gesamtsystem der Erkenntnis in Beziehung gebracht werden muß; das hieraus folgende Prinzip, jede Einsicht erst im Zusammenhang mit der gesamten theoretischen Erkenntnis als wahr zu nehmen und sie daher begrifflich so zu fassen, daß in der Formulierung die Verbindung mit den die Theorie beherrschenden Strukturprinzipien und praktischen Tendenzen gewahrt bleibt; die damit zusammenhängende Regel, bei aller Unbeirrbarkeit in den maßgebenden Ideen und Zielen, bei dem Festhalten an den historischen Aufgaben der Epoche, den Stil der Darstellung mehr durch das Sowohl-als-auch als das Entweder-Oder auszuzeichnen; der Grundsatz, die Untrennbarkeit der retardierenden und vorwärtstreibenden Momente, der erhaltenden und auflösenden, guten und schlechten Seiten der bestimmten Zustände in Natur und Menschengeschichte aufzuweisen; das Bestreben, es nicht bei den berechtigten Scheidungen und Abstraktionen der Fachwissenschaft bewenden zu lassen, um dann beim Erfassen der konkreten Wirklichkeit nach Metaphysik und Religion zu greifen, sondern die analytisch gewonnenen Begriffe zueinander in Beziehung zu setzen und die Wirklichkeit durch sie zu rekonstruieren – diese und alle sonstigen Kennzeichen der dialektischen Vernunft entsprechen der Form der verschlungenen, in allen Einzelheiten sich fortwährend ändernden Wirklichkeit.

Wenn aber derartige allgemeinste Bewegungsgesetze des Denkens, die aus seiner bisherigen Geschichte abstrahiert sind und den Inhalt der allgemeinen dialektischen Logik bilden, als relativ konstant und damit auch als äußerst leer erscheinen, so entsprechen die besonderen dialektischen Darstellungsformen eines bestimmten Gegenstandsgebiets seiner Eigentümlichkeit und verlieren mit der Änderung seiner Grundlagen auch ihre Gültigkeit als Formen

tives Denkgesetz« (ibid., S. 20) begreift. Das Problem des im geschichtlichen Prozeß, in der Praxis sich verändernden Verhältnisses beider Prinzipien wird dabei nicht gestellt, sondern beide werden in ihrer Isolierung festgehalten.

der Theorie. Die gegenwärtige Gesellschaftsform ist in der Kritik der politischen Ökonomie erfaßt. Aus dem allgemeinen Grundbegriff der Ware wird hier in rein gedanklicher Konstruktion der des Wertes abgeleitet. Aus ihm entwickelt Marx die Kategorien von Geld und Kapital in einem geschlossenen Zusammenhang; alle historischen Tendenzen dieser Form der Wirtschaft, die Zusammenballung der Kapitalien, die sinkende Verwertungsmöglichkeit, Arbeitslosigkeit und Krisen sind mit diesem Begriff gesetzt, werden in strenger Folge abgeleitet. Zwischen dem ersten allgemeinsten Begriff, dessen Abstraktheit mit jedem theoretischen Schritte weiter überwunden wird, und den einmaligen historischen Verläufen soll – zumindest der theoretischen Intention nach – ein geschlossener gedanklicher Zusammenhang bestehen, in dem jede These notwendig aus der ersten Setzung, dem Begriff des freien Tausches von Waren folgt. Gemäß der theoretischen Absicht, deren Gelingen hier nicht untersucht wird, soll die Erkenntnis aller gesellschaftlichen Prozesse auf ökonomischen, politischen und allen übrigen kulturellen Gebieten aus jener ursprünglichen Erkenntnis vermittelt werden. Dieser Versuch, die Theorie in der geschlossenen Gestalt eines in sich notwendigen Gedankengangs bis zu Ende durchzuführen, hat einen objektiven Sinn. In der theoretischen Notwendigkeit spiegelt sich die reale Zwangsläufigkeit, mit der in dieser Epoche die Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens vor sich geht, die Selbständigkeit, welche die ökonomischen Mächte den Menschen gegenüber gewonnen haben, die Abhängigkeit aller gesellschaftlichen Gruppen von der Eigengesetzlichkeit des wirtschaftlichen Apparats. Daß die Menschen ihre eigene Arbeit nicht nach ihrem gemeinsamen Willen gestalten können, sondern unter einem Prinzip, das sie einzeln und in Gruppen einander gegenüberstellt, mit ihrer Arbeit nicht Sicherheit und Freiheit, sondern allgemeine Unsicherheit und Abhängigkeit hervorbringen; daß sie statt das unermeßlich gewachsene gesellschaftliche Vermögen zu ihrem Glück anzuwenden, in Elend, Krieg und Zerstörung geraten und anstatt die Herren die Sklaven ihres Schicksals sind – das kommt in der Form logischer Notwendigkeit zum Ausdruck, die der wahren Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft eigen ist. Es wäre daher eine verkehrte Ansicht, daß die Vorgänge in einer künftigen Ge-

sellschaft nach denselben Prinzipien und mit derselben Notwendigkeit abgeleitet werden könnten wie die Entwicklungslinien der gegenwärtigen.

Mit der Struktur der Gesellschaft, aus deren Analyse sie gewonnen sind und in deren Darstellung sie eine Rolle spielen, wird auch der Sinn der Kategorien sich verändern. Der Begriff der historischen Tendenz verliert das Moment der Zwangsläufigkeit, die ihm in den bisherigen Geschichtsperioden eigen war, während er andererseits zur Kategorie der Naturnotwendigkeit, die zwar einzuschränken, aber niemals ganz zu überwinden ist, in Beziehung bleibt. Der Begriff des Individuums verliert in dem Augenblick, wo die Zwecke der Einzelnen wirklich mit denen der Allgemeinheit zusammenfallen und im Ganzen der Gesellschaft aufgehoben sind, wo der Mensch nicht mehr bloß in seiner Einbildung absolute Selbstbestimmung verkörpert, sondern in Wirklichkeit ein Mitglied der frei sich selbst bestimmenden Gesellschaft ist, den Charakter der einsamen Monade und zugleich seine unbedingt zentrale Stelle im System des Denkens und Fühlens, die er in den letzten Jahrhunderten einnahm. Während dort, wo aus der ökonomischen Struktur der Gegensatz zwischen besonderen und allgemeinen Zwecken notwendig hervorgeht, die verbreitete Ansicht von der vollzogenen Überwindung des individualistischen Prinzips teils auf bewußter Irreführung und teils auf träumerischer Impotenz beruht, verliert mit der Aufhebung dieses Zustands die Kategorie des Ichs ihre das gesamte Verhalten zur Welt beherrschende Funktion und gewinnt eine andere Bedeutung. Solange das gesellschaftliche Leben nicht aus solidarischer Arbeit, sondern aus der vernichtenden Konkurrenz von Einzelsubjekten hervorgeht, deren Beziehung wesentlich durch den Tausch von Waren vermittelt wird, spielt das Ich, das Haben, das Mein und Nicht-Mein eine fundamentale, alle Einzelheiten in bestimmender Weise kennzeichnende und beherrschende Rolle im Erleben, in der Sprache und im Denken, in allen kulturellen Äußerungen. Die Welt zerfällt in dieser Periode in Ich und Nicht-Ich wie in Fichtes transzendentaler Philosophie, und der eigene Tod bedeutet, soweit dieses Verhältnis nicht durch metaphysischen oder religiösen Trost gemildert wird, die absolute Vernichtung. Wie die Kategorie der Tendenz und des Individuums, so werden alle anderen gesellschafts-

theoretischen Begriffe von der Änderung der Realität betroffen. Die mehr formalen Kategorien wie soziale Gesetzmäßigkeit, Kausalität, Notwendigkeit, Wissenschaft und so fort ebenso wie die mehr materialen, Wert, Preis, Gewinn, Klasse, Familie, Nation und so fort gewinnen in den theoretischen Gebilden, die einem neuen Zustand entsprechen, ein anderes Gesicht.

In der traditionellen Logik wird diese Änderung der Begriffe so aufgefaßt, daß die ursprünglichen Gattungen im System der Klassifizierung eines Wissensgebietes durch neue Unterarten spezifiziert werden. Unter den Gattungsbegriff Tendenz fallen dann sowohl die historischen Tendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft wie die möglichen andersartigen Tendenzen in einer zukünftigen. Trotz allen geschichtlichen Wandels lassen sich etwa die Bestimmungen des Aristoteles, daß die Polis aus Individuen und Gruppen besteht und nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ von ihren Elementen verschieden ist, in eine oberste formale Kategorie der Gesellschaft überhaupt, die für alle Gesellschaftsformen gültig ist, aufnehmen und so in ihrer Allgemeingültigkeit bewahren. Für Aristoteles selbst gehörte freilich zu dieser obersten Kategorie die Sklaverei noch mit hinzu, während diese in den späteren Begriffssystemen nur noch eine Unterart der Gesellschaft kennzeichnet, der andere bestimmte Arten gegenüberstehen. Der Begriffsrealismus, der die platonische und teilweise die mittelalterliche Philosophie beherrscht und dessen Reste in der neueren Logik noch keineswegs überwunden sind (zum Beispiel in der modernen Phänomenologie), hat die Eigentümlichkeit der diskursiven Logik, die alle Veränderungen als bloßes Hinzufügen neuer Unterarten unter die universalen Gattungen begreift, verabsolutiert und die metaphysische Ansicht aufgestellt, daß aller Wechsel als verschiedene Verkörperung oder Emanation fester Ideen und Wesenheiten in immer neuen Spezifikationen und Exemplaren zu verstehen sei. Das Wesentliche bliebe somit immer beim alten, es gäbe ein ewiges Reich unbeweglicher Ideen, und aller Wechsel beträfe bloß die niederen Stufen des Seins, ja, er wäre nicht eigentlich wirklich und nur für die stumpfen Sinne der Menschen vorhanden. Indem die Hegelsche Philosophie die Struktur der in ihrem Rahmen abgehandelten Kategorien hypostasiert, enthält sie selbst noch etwas von diesem Realismus und verfällt in den von ihr so

sehr bekämpften Dualismus von Wesen und Erscheinung. Das Schicksal der historisch bestimmten Individuen, die wechselnden Zustände in der gegenwärtigen und zukünftigen Geschichte werden gegenüber den Ideen, die der vergangenen zugrunde liegen sollen, zum Nichtigen und Wesenlosen. Die diskursive »Verstandes«logik ist nur innerhalb von Hegels System begrenzt, über seine Philosophie als ganzes im Sinne einer metaphysischen Legende behält sie ihre verdinglichende Macht. Die Verstandeslogik abstrahiert davon, daß angesichts des veränderten Gehalts der Begriffe ihre Zusammenfassung mit den früheren unter dieselben Gattungen gleichgültig und schief und eine neue Bestimmung, eine neue Ordnung und Hierarchie der Begriffe notwendig werden kann. Die Kategorie Tendenz wird später vielleicht so umstrukturiert, daß ihr Verhältnis zu den Begriffen der planvollen Absicht einerseits und der Naturmacht andererseits sich umwälzt, der Begriff des Staates ändert die Beziehung zu den Kategorien des Willens, der Herrschaft, der Gewalt, der Allgemeinheit und so fort. Solche bestimmten Perspektiven gehen nicht aus der Betrachtung des gegenwärtig gültigen Klassifikationssystems der gesellschaftlichen Erscheinungen, sondern aus der Theorie der historischen Entwicklung selbst hervor, von der jenes vielmehr nur ein geordnetes, begriffliches Inventar darstellt. Der Zusammenhang zwischen der konkreten Bewegung des Denkens, wie es in steter Verflechtung mit dem gesellschaftlichen Leben vor sich geht, und den Systemen des ordnenden Verstandes wird von der traditionellen Logik nicht im einzelnen erforscht, sie weist ihn als Gegenstand der Wissenschafts- oder Kulturgeschichte in ein von ihr getrenntes Fach. Sie selbst handelt von den Beziehungen der feststehenden Begriffe, davon, wie man urteilend und schließend von einem zum anderen kommt und wie man das, was jeder enthält, aus ihm entwickelt. Die traditionelle Logik ist »eine Wissenschaft der notwendigen Gesetze des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes und der Vernunft stattfindet, die folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammenstimmen kann und soll, – die notwendigen Gesetze und Bedingungen seines richtigen Gebrauchs«[35]. Ihr

[35] Kant, *Logik*, herausgegeben von Jäsche, Akademie-Ausgabe, Band IX, S. 13.

Geschäft ist, »klare Begriffe deutlich zu machen«[36]; dabei geht sie analytisch vor, sie holt aus dem Begriff heraus, was in ihm liegt, er selbst »bleibt derselbe, nur die Form wird verändert ... So wie durch die bloße Illumination einer Karte zu ihr selbst nichts weiter hinzukommt: so wird auch durch die bloße Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittels der Analysis seiner Merkmale dieser Begriff selbst nicht im mindesten vermehrt.«[37] Mit der Veränderung der »Karte«, der Aufstellung neuer Ordnungssysteme hat die traditionelle Logik nichts zu tun. Werden jedoch die Begriffe ohne strenge Orientierung an dem jeweiligen Bezugssystem verwendet, in dem sämtliche bisherigen Erfahrungen des betreffenden Zweiges angeordnet worden sind ohne das richtige Lesen der »Karte«, das nach den Gesetzen der Logik zu geschehen hat, so bleibt jeder gedankliche Entwurf notwendig verschwommen oder vielmehr ganz nichtssagend. Die nachbildende Darstellung des Gegenstands geschieht durch das methodische Zusammenwirken aller Erkenntniskräfte in der theoretischen Konstruktion. »Der tabellarische Verstand« gibt außer der »Inhaltsanzeige«[38] für diesen Inhalt, den er selbst nicht ausführt, freilich auch das begriffliche Material. »Die empirischen Wissenschaften«, die Forschung und Analyse haben jeweils der dialektischen Darstellung »den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden«[39]. Die reale Bedeutung dieser Arbeit, der Erkenntniswert des Verstandes beruht darauf, daß die Wirklichkeit nicht nur einen steten Wechsel, sondern zugleich relativ statische Strukturen kennt. Daß die Entwicklung nicht allmählich, sondern sprunghaft vor sich geht, heißt zugleich, daß zwischen diesen »Knotenpunkten«, Sprüngen und Revolutionen Perioden liegen, in denen die immanenten, über sie hinaustreibenden Spannungen und Gegensätze als Elemente einer relativ geschlossenen, festen Totalität erscheinen, bis die betreffende Seinsform in eine andere umschlägt. Dieses Feststellen und Ordnen ist daher eine notwendige Bedingung der Wahrheit, freilich nicht selbst schon ihre wirkliche Gestalt, Bewegung und ihr Fortschritt.

[36] Ibid., S. 63.
[37] Ibid., S. 64.
[38] Hegel, ›Phänomenologie des Geistes‹, in: ibid., S. 50.
[39] Hegel, *Enzyklopädie*, § 12.

Nicht allein im Hinblick auf die historisch bedingte Veränderung der grundlegenden Kategorien, sondern auf jeden die Sache erfassenden Denkprozeß ist somit die traditionelle Logik ungenügend und erfaßt nur einzelne Seiten. Indem ein Begriff in der dialektischen Konstruktion eines Geschehens eine bestimmte Rolle spielt, wird er zum unselbständigen Moment eines gedanklichen Ganzen, das andere Eigenschaften hat als die Summe aller in es aufgenommenen Begriffe; dieses Ganze, die Konstruktion des bestimmten Gegenstands, kann freilich nur dann in einer der jeweiligen Erkenntnis angemessenen Weise zustande kommen, wenn die Begriffe in dem Sinn in es aufgenommen sind, der ihnen in den Systemen der Einzelwissenschaften, in den systematischen Inventaren wissenschaftlich fundierter Definitionen zukommt – soweit es sich überhaupt um Begriffe handelt, für welche Fachwissenschaften zuständig sind. Im *Kapital* führt Marx die Grundbegriffe der klassischen englischen Nationalökonomie: Tauschwert, Preis, Arbeitszeit und andere nach ihren exakten Bestimmungen ein. Alle auf Grund der wissenschaftlichen Erfahrung damals fortgeschrittensten Definitionen werden herangezogen. Im Gang der Darstellung gewinnen jedoch diese Kategorien neue Funktionen; sie tragen zu einem theoretischen Ganzen bei, dessen Charakter den statischen Anschauungen, innerhalb deren sie entstanden sind, und vor allem ihrer unkritischen isolierten Anwendung widerspricht. Das Ganze der materialistischen Ökonomik ist dem System der klassischen entgegengesetzt, und doch sind einzelne Begriffe übernommen. Die dialektischen Bewegungsformen des Denkens erweisen sich als dieselben wie diejenigen der Wirklichkeit. Wie ein Wasserstoffatom isoliert betrachtet seine bestimmten Eigenschaften hat, in der molekularen Verbindung mit anderen Elementen neue Qualitäten gewinnt, um die alten wieder aufzuweisen, sobald es aus der Verbindung losgerissen wird, so sind auch die Begriffe zu handhaben, sie behalten einzeln betrachtet ihre Definitionen und werden im Zusammenhang zu Momenten neuer Sinneinheiten [40]. In der »Flüssigkeit« der Begriffe spiegelt sich die Bewegung der Realität.

Die unabgeschlossene materialistische Dialektik denkt das »Ver-

[40] Cf. ›Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie‹, oben S. 141.

nünftige« an keiner Stelle der Geschichte als vollendet gegeben und glaubt nicht, die Auflösung der Gegensätze und Spannungen, das Ende der historischen Dynamik durch den Vollzug bloßer Gedanken und ihrer einfachen Konsequenzen herbeizuführen. Sie ermangelt des Moments der idealistischen Dialektik, das Hegel selbst als »spekulativ« und zugleich als »mystisch« bezeichnet hat[41], nämlich der Vorstellung, das vorgeblich Unbedingte zu wissen und somit selbst unbedingt zu sein. Sie hypostasiert kein noch so universales Kategoriensystem. Um zum »positiv Vernünftigen« zu gelangen, genügt nicht die Aufhebung der Gegensätze in Gedanken, sondern es bedarf des geschichtlichen Kampfes, dessen leitende Ideen und theoretische Voraussetzungen freilich im Bewußtsein der Kämpfenden gegeben sind. Das Ergebnis läßt sich jedoch rein theoretisch nicht vorwegnehmen; denn es wird durch keine festumrissene Einheit, etwa den »Geschichtslauf«, dessen Prinzipien einheitlich und ein für allemal festzulegen wären, sondern durch die unter sich selbst und mit der Natur sich auseinandersetzenden Menschen bestimmt, die in neue Verhältnisse und Strukturen eintreten und sich dabei verändern. Die Auflösung von Widersprüchen im subjektiven Denken und das Bewältigen objektiver Gegensätze können eng untereinander verknüpft sein, unmittelbar identisch sind sie keineswegs. Eine freie Gesellschaft im Sinne freier Entwicklung der Individuen und im Sinne der Gewerbefreiheit auf Grundlage der Ungleichheit wird in einer bestimmten historischen Periode gedanklich und real widerspruchsvoll. Die Auflösung in Gedanken geschieht durch den Begriff einer differenzierteren, höheren Form der Freiheit, der bei der realen Überwindung entscheidend mitspricht, aber keineswegs mit ihr zusammenfällt und die Zukunft nur abstrakt und ungenau antizipiert. Indem die Logik der unabgeschlossenen Dialektik die Möglichkeit berücksichtigt, daß die Änderung auch das gesamte vorhandene Kategorienmaterial betrifft, ohne deshalb die Theorie, die aus ihm geformt ist, für weniger wahr zu nehmen, entspricht sie genau der Hegelschen Vorstellung vom Unterschied zwischen Dialektik und Verstand, ohne ihn durch einen neuen Dogmatismus zu überbauen. »Das *Verständige* bleibt bei den Begriffen in

[41] Hegel, *Enzyklopädie*, § 82, Zusatz.

ihrer festen Bestimmtheit und Unterschiedenheit von anderen stehen; das *Dialektische* zeigt sie in ihrem Übergehen und ihrer Auflösung auf.«[42] Das erste freilich ist dem zweiten immanent: ohne Bestimmtheit und Ordnung der Begriffe, ohne Verstand gibt es kein Denken, auch kein dialektisches. Der Verstand aber wird metaphysisch, sobald er seine bewahrende und die gegebene Erkenntnis ausbreitende, seine feststellende, ordnende, schließende Funktion oder ihre Resultate als Dasein und Fortgang der Wahrheit verabsolutiert. Die Umwälzung, Aufhebung, Neustrukturierung der Erkenntnis, ihr wechselndes Verhältnis zur Realität, ihr aus der Verflechtung in die Geschichte stammender Funktionswandel fallen außerhalb der gedanklichen Vorgänge, welche die traditionelle Logik, die den Verstand zum Thema hat, erfaßt. Isoliert genommen führt sie zum falschen Begriff eines losgelösten Denkens mit unverrückbaren, ewigen, selbständigen Resultaten. Nietzsche hat gesagt, eine große Wahrheit »will kritisiert, nicht angebetet sein«[43]. Das gilt für die Wahrheit überhaupt. Er hätte hinzufügen können, daß zur Kritik nicht bloß das negative, skeptische Moment, sondern ebensosehr die innere Unabhängigkeit gehört, das Wahre nicht fallen zu lassen, sondern in seiner Anwendung fest zu bleiben, wenngleich es einmal vergehen mag. Zum Prozeß der Erkenntnis gehört beim Individuum nicht nur Intelligenz, sondern auch Charakter und bei einer Gruppe nicht nur Anpassung an die sich wandelnde Realität, sondern ebenso die Kraft, ihre eigenen Ansichten und Ideen zu behaupten und durchzusetzen.

Die eingangs erörterte Zwiespältigkeit des bürgerlichen Geistes gegenüber der Wahrheit im Unterschied zum dialektischen Denken kommt besonders deutlich in der Stellung zur Religion zum Ausdruck. Vor dem primitiven Materialismus, der das wirtschaftliche Leben beherrscht, hat sie sich immer mehr ins Innere seiner Subjekte zurückgezogen. Die Praxis des allgemeinen Wettbewerbs, der die gegenwärtige Wirklichkeit kennzeichnet, war von Anbeginn erbarmungslos und ist mit Ausnahme weniger Perioden in zunehmendem Maß unmenschlich geworden. Ihre Mittel und Auswirkungen, die in bestimmten geschichtlichen Augenblicken

[42] Hegel, *Philosophische Propädeutik*, § 12.
[43] Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Band XI, S. 15.

bis zur Unterordnung unter die Herrschaft kleiner ökonomischer Gruppen, bis zum Abtreten der Macht an die kulturell zurückgebliebensten Elemente der Gesellschaft, bis zur Ausrottung von Minoritäten führten, widersprechen offenkundig den Grundlehren des Christentums. In einem Zeitalter, in dem trotz großer Widerstände das Lesen und Schreiben aus wirtschaftlichen Gründen schließlich zur allgemeinen Fertigkeit werden mußte und der Wortlaut der Bibel für die Massen auf die Dauer kein Geheimnis bleiben konnte, wäre es daher seit langem das Gegebene gewesen, das widersprechende Prinzip des Christentums auch offen dem Prinzip der Wirklichkeit zu opfern und den vulgären Positivismus der nackten Tatsachen samt dem Erfolgsglauben, die dieser Lebensform immanent sind, als die ausschließliche und höchste Wahrheit auszubreiten. Aber der bestehende krasse Widerspruch wurde innerhalb des Bürgertums nur von religiösen Outsidern (wie Tolstoi und Kierkegaard) wirklich erfaßt. Die monistische Propaganda der Strauß und Haeckel, die ihn von der Forschung her betonte, sah nur den freilich damit zusammenhängenden Unterschied zwischen der isolierten Naturwissenschaft und der Offenbarung und verkannte beides, den Geist der Evangelien und die historische Wirklichkeit. Diese naturwissenschaftlichen Materialisten mußten Sektierer bleiben; denn die Religion war für die gesellschaftlichen Gruppen, denen sie angehörten, nicht zu entbehren. Es ist von der herrschenden Geistigkeit der letzten Jahrhunderte nicht der Weg eingeschlagen worden, die Kluft aufzudecken, sondern die Religion wurde so lange eines klaren bestimmten Inhalts beraubt, formalisiert, angepaßt, spiritualisiert, in die innerste Innerlichkeit der Subjekte verlegt, bis sie sich mit jedem Handeln und mit jeder öffentlichen Praxis vertrug, die in dieser atheistischen Wirklichkeit gang und gäbe war.

Seit die Individuen selbständiger zu denken begannen, das heißt seit dem Aufkommen der neuen Wirtschaftsordnung, hat die Philosophie auf allen Gebieten immer eindeutiger die Funktion erfüllt, den Widerspruch zwischen der herrschenden Lebenspraxis einerseits und den christlichen oder sich mit dem Christentum berührenden theoretischen und praktischen Lehren und Ideen zu verwischen. Der Grund dafür fällt einerseits zusammen mit der Wurzel des bürgerlichen Dogmatismus überhaupt. Das isolierte

Individuum, das in seiner Abstraktheit zugleich für absolut frei und verantwortlich gehalten wird, ist in der gegenwärtigen Epoche notwendig von Angst und Unsicherheit beherrscht. Außer dieser inneren Bedürftigkeit, die unmittelbar im atomistischen Prinzip der vorhandenen Ordnung begründet ist, hat noch die äußere Rücksicht auf den sozialen Frieden dazu geführt, daß große geistige Energien aufgeboten wurden, die Unvereinbarkeit von moderner Wissenschaft und allgemeiner Lebenspraxis sowohl mit den religiösen Ansichten über Werden und Struktur der Welt als auch mit den Vorstellungen der Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Güte Gottes zu verschleiern. Troeltsch, dieser kennzeichnende Religionsphilosoph im Vorkriegsdeutschland, spricht offen aus, was er befürchtet: »Wer die Menschen auch nur einigermaßen kennt, wird es für ganz undenkbar halten, daß die göttliche Autorität jemals ohne Schaden für das Sittengesetz wegfallen könnte, daß der überhaupt gröber denkende Durchschnittsmensch auf diesen Zuschuß zur Motivationskraft des Sittlichen verzichten könne. Die Abstraktion eines durch sich selbst geltenden Gesetzes wird für ihn immer unvollziehbar sein, er wird zum Gesetz immer den Gesetzgeber und Wächter hinzu denken müssen. Er denkt dabei vielleicht ein bißchen grob, aber garnicht so unvernünftig ... Wo die atheistische Moral in den Massen die göttliche Autorität gestürzt hat, da ist ja auch erfahrungsgemäß nur wenig von der Empfindung jenes Gesetzes übrig geblieben. Ein grimmiger Haß gegen alle Autorität und eine maßlose Entfesselung der Selbstsucht als des Selbstverständlichsten der Welt ist hier mit wenig Ausnahmen die logisch sehr wohl begreifliche Folge gewesen.«[44] Einen gesellschaftlichen Zustand, in dem ein »Wächter« weder in Gestalt eines transzendenten Seins noch »eines durch sich selbst geltenden Gesetzes« die »maßlose« Selbstsucht der Massen in Zaum zu halten hätte, vermag er sich gar nicht vorzustellen. Das dogmatische Festhalten an der überlieferten Vorstellungswelt gilt ihm als selbstverständliche Voraussetzung, als *thema probandum*. Zugleich sieht er jedoch, »daß das protestantisch-konfessionelle Axiom selbst revidiert und freier gefaßt werden muß, daß seine Gewinnung auf eine breitere, allgemeinere Grundlegung zurück-

[44] Troeltsch, ›Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik‹, in: *Gesammelte Schriften*, Band II, Tübingen 1922, S. 535.

gehen und von der unmittelbaren kirchlichen Wirklichkeit sich weit unabhängiger machen muß, daß seine Fassung der historischen Detailforschung und der Auseinandersetzung mit sicheren Ergebnissen der Wissenschaft freien Raum lassen und beständig aus dieser Arbeit heraus wieder von neuem revidierbar sein muß. Freilich ist dabei die Möglichkeit vorhanden, daß einer schließlich das Christentum als Axiom selber beseitigt.«[45] Die Axiome, auf welche die frühere liberale Theologie noch zurückgreifen konnte, sind inzwischen gestürzt. »Kant und Schleiermacher, Goethe und Hegel lebten noch unter dem Einfluß einer axiomatischen Geltung, die heute so nicht mehr vorhanden ist.«[46] Er empfiehlt daher, zur kritischen Philosophie Kants zu greifen, »die die letzten Voraussetzungen statt in der Metaphysik in der Organisation des Bewußtseins aufzuweisen unternimmt«[47]. Er sucht Zuflucht bei einer »Kritik des religiösen Bewußtseins«[48] und hofft »den festen Halt durch eine allgemeine Theorie der Religion und ihrer geschichtlichen Entwicklung zu finden. Diese Theorie selbst aber wird in einer transzendentalen Bewußtseinstheorie ihrerseits wurzeln müssen und von diesem letzten Halt aller wissenschaftlichen Orientierung, dieser letzten und richtigen Voraussetzung aus, beide Fragen beantworten müssen: die Frage nach dem Recht der Religion überhaupt und nach dem Wertunterschied ihrer geschichtlichen Bildungen. Damit ist die Theologie an die Religionsphilosophie gewiesen. Von ihr aus wird sie erst Wesen und Geltung des Christentums so konstruieren können, daß damit dem modernen Geiste der Voraussetzungslosigkeit genügt ist. Die letzten Voraussetzungen liegen in der Philosophie des Transzendentalismus ...«[49]. Danach steht also das »Recht der Religion überhaupt« und gar der Vorzug der christlichen erst noch in Frage, und die ganze Unsicherheit, der relativistische, zu Konzessionen, nicht an die Selbstsucht der Massen, sondern an die scheinbar voraussetzungslose Wissenschaft bereite Charakter dieses Denkens tritt deutlich hervor. Um jeden Preis wird nur

[45] Ibid., S. 190 f.
[46] Ibid.
[47] Ibid., S. 191 f.
[48] Ibid.
[49] Ibid.

eines festgehalten: »Es muß in allem Wechsel eine beharrende Wahrheit geben. Das ist eine Forderung jedes idealen Glaubens, auf die verzichten auf den Sinn der Welt verzichten heißen würde.«[50] Wenn dieser so notwendige Glaube an einen ewigen Sinn nur erhalten bleibt, kann man sich mit idealistischer Metaphysik, mit Judentum, Islam, Konfuzianismus und brahmanischen und buddhistischen Erlösungsideen verständigen[51].

Dieses zweideutige Verhalten gegenüber der Religion kennzeichnet das gesamte Zeitalter und findet in Erscheinungen wie Troeltsch nur einen besonders deutlichen ideologischen Ausdruck. Es bildet ein Moment der objektiven Unaufrichtigkeit, die trotz des guten Gewissens der Beteiligten die geistige Atmosphäre beherrschte. Daß jetzt an vielen Stellen im öffentlichen Bewußtsein die krasse und offenkundige Lüge zu Ehren gekommen ist, bedeutet bei genauer Betrachtung der Vorgeschichte keinen unbegreiflichen Umschwung. Die Lage des Bürgertums hatte es mit sich gebracht, daß die geistige Entwicklung in moralischen und religiösen Fragen hintangehalten und zentrale Gebiete wie auf stillschweigende Übereinkunft im Zwielicht gehalten wurden. Die religiöse Philosophie des Mittelalters umreißt den geistigen Horizont, welcher der damaligen Gesellschaft entsprach; ihre wichtigsten Resultate bilden daher historische Zeugnisse von offenbarer Größe. Indem die Religionslosigkeit, die der modernen Naturwissenschaft und Technik, diesen spezifisch bürgerlichen Leistungen, einwohnt, im allgemeinen Bewußtsein keinen entsprechenden Platz gefunden hat und die damit zusammenhängenden Konflikte nicht ausgetragen worden sind, haftet der offiziellen Geistigkeit ein Zug der Hypokrisie und der Nachsicht gegen bestimmte Arten von Irrtum und Unrecht an, der sich schließlich über das kulturelle Leben ganzer Völker ausgebreitet hat. Der einzige große Geist, der angesichts der argen Verdichtung dieses Nebels, die seit der Mitte des letzten Jahrhunderts eingetreten ist, die Freiheit von Illusionen und den Überblick gewonnen hat, die von den Positionen des Großbürgertums aus möglich sind, ist Nietzsche. Es mußte ihm freilich entgehen, daß die intellektuelle Redlichkeit, um die es ihm zu tun war, sich mit diesem gesellschaftlichen

[50] Ibid., S. 311.
[51] Cf. ibid., S. 802.

Standpunkt nicht vertrug. Weder im individuellen noch im nationalen Charakter liegt der Grund der von ihm bekämpften Unsauberkeit, sondern in der Struktur der gesellschaftlichen Totalität, die beide in sich enthält. Indem er als typisch bürgerlicher Philosoph die Psychologie, wenngleich die tiefste, die es bis heute gibt, zur Grundwissenschaft der Geschichte machte, hat er den Ursprung der geistigen Verkommenheit sowie den Weg aus ihr verkannt, und das Schicksal, das seinem eigenen Werke widerfuhr (»Wer von meinen Freunden hätte mehr darin gesehn, als eine unerlaubte, zum Glück vollkommen gleichgültige Anmaßung«[52]), hat daher seine Notwendigkeit.

Die philosophisch vermittelte Unaufrichtigkeit in den Fragen der Religion ist nicht durch psychologische und sonstige Aufklärung aus der Welt zu schaffen. Im Gegensatz zu Nietzsche, der das religiöse Problem und die christliche Moral negativ ins Zentrum rückt und sich damit selbst zum Ideologen macht, ist auch diese Seite des gegebenen Zustands nur mit seiner geschichtlichen Überwindung durch höhere Lebensformen der Gesellschaft aufzuheben. Im dialektischen Denken werden auch die religiösen Phänomene auf das Ganze der Erkenntnis bezogen und jeweils im Zusammenhang mit der Analyse der gesamten historischen Situation beurteilt. Sosehr die Einsicht in die Unverträglichkeit des religiösen Inhalts mit der fortgeschrittenen Erkenntnis wichtig ist, so sehr beweist die Gegenwart, daß andererseits die Zentrierung der gesamten kulturellen Problematik um religiöse Fragen schief sein kann. In der Literatur der katholischen Gegenrevolution in Frankreich, bei Bonald und de Maistre, in den Schriften des katholischen Royalisten Balzac ist mehr eindringende Analyse der bürgerlichen Gesellschaft zu finden als bei den gleichzeitigen Kritikern der Religion in Deutschland. Die Gläubigen Victor Hugo und Tolstoi haben das Grauen der bestehenden Zustände großartiger dargestellt und schärfer bekämpft als die aufgeklärten Gutzkow und Friedrich Theodor Vischer. In der Praxis des täglichen Lebens können Bestrebungen, die sich am dialektischen Denken orientieren, zum zeitweiligen Zusammengehen mit religiös gerichteten Gruppen und Tendenzen und in radikalen Gegen-

[52] Nietzsche, ›Ecce homo‹, in: *Gesammelte Werke,* Musarionausgabe, Band XXI, S. 275.

satz zu antireligiösen führen. Der historische Aufgabenkreis, der für eine illusionslose und nach vorwärts gerichtete Haltung in der Gegenwart maßgebend ist, stellt die Menschen nicht primär auf Grund ihrer religiösen Entscheidung einander gegenüber. Das bestimmte, freilich theoretisch zu explizierende Interesse an gerechten Zuständen, welche die freie Entfaltung der Menschen bedingen, an der Abschaffung von Verhältnissen der Unfreiheit, die der Menschheit gefährlich und unwürdig sind, oder das Fehlen dieses Interesses ermöglicht heute eine raschere Kennzeichnung von Gruppen und Individuen als ihr Verhalten zur Religion. Der verschiedene Bildungsgrad der sozialen Gruppen, die, soweit es um gesellschaftliche Probleme geht, ganz im argen liegende Erziehung und andere Faktoren bringen es mit sich, daß Religion in verschiedenen Schichten und bei verschiedenen Existenzen ganz Verschiedenes bedeuten kann. Es gehört nicht bloß Erfahrung und theoretische Schulung, sondern auch ein bestimmtes Schicksal in der Gesellschaft dazu, um das Denken weder zur Schöpfung von Idolen zu überspannen noch als Inbegriff bloßer Illusionen zu entwerten, es weder zum absoluten Gesetzgeber des Handelns, zum eindeutigen Wegweiser zu machen noch von den Zielen und Aufgaben der Praxis zu trennen, mit denen es vielmehr in Wechselwirkung steht. Die Erwartung, daß die Kraft, mit der nüchternen Wahrheit zu leben, allgemein werde, solange die Grundlagen der Unwahrheit nicht beseitigt sind, ist eine utopistische Illusion.

Autorität und Familie [1]

(1936)

I. Kultur

Die Geschichte der Menschheit ist auf die verschiedenartigste Weise in Epochen eingeteilt worden. Über die Art, in welcher dies jeweils geschah, bestimmte ebensowenig wie bei anderen Begriffsbildungen ausschließlich der Gegenstand, sondern auch der Wissensstand und das Interesse des Erkennenden. Heute wird in der Regel noch die Unterscheidung zwischen Altertum, Mittelalter und Neuzeit gebraucht. Sie stammt ursprünglich aus der Literaturwissenschaft und wurde im 17. Jahrhundert auf die gesamte Geschichte übertragen. In ihr drückt sich die seit der Renaissance geweckte und in der Aufklärung sich vollendende Überzeugung aus, die Zeit zwischen dem Untergang des römischen Reiches und dem 15. Jahrhundert bilde eine trübe Epoche der Menschheit, gleichsam einen Winterschlaf der Kultur, und sei nur als Durchgang aufzufassen. In der gegenwärtigen Wissenschaft wird diese Einteilung als höchst ungenügend betrachtet, nicht bloß deshalb, weil das sogenannte Mittelalter, auch rein pragmatisch gewertet, einen erheblichen Fortschritt bedeutet, indem es entscheidende zivilisatorische Leistungen umschließt und umwälzende technische Erfindungen hervorgebracht hat [2], sondern auch, weil die gewöhnlich angegebenen Kriterien für den Einschnitt im 15. Jahrhundert sich teils nicht aufrechterhalten ließen, teils nur auf beschränkte Gebiete der Weltgeschichte sinnvoll anzuwenden waren.

Bei anderen Periodisierungen tritt der subjektive Faktor noch stärker hervor. So ist die Auffassung, welche Kirchenväter und

[1] Veröffentlicht als ›Allgemeiner Teil‹ des Sammelbandes *Studien über Autorität und Familie,* herausgegeben von Max Horkheimer, Paris 1936.

[2] Cf. etwa Lefebvre des Noëttes, ›La »Nuit« du moyen âge et son inventaire‹, in: *Mercure de France,* 1. Mai 1932, und *Zeitschrift für Sozialforschung,* II, 1933, S. 198 ff.

Scholastiker über die Zeitalter hegten, durch die Vorstellungen von der Schöpfung der Welt, der Geburt Christi und dem erwarteten Ende dieser Welt beherrscht, wenngleich insbesondere zwischen den beiden erstgenannten Ereignissen verschiedenartige Abschnitte aus der biblischen oder weltlichen Geschichte eingefügt worden sind. In Erinnerung an die römische Geschichtsschreibung, welche die Gründung der Stadt als wichtigstes historisches Einteilungsprinzip betrachtete, hat die Französische Revolution ihren eigenen Anfang als den Beginn einer neuen Zeitrechnung eingesetzt. In der Gegenwart wurde sie darin von solchen Regierungen nachgeahmt, welche die einschneidende Bedeutung ihrer Machtergreifung zu unterstreichen wünschten. Aber der bloße Antritt eines politischen Regimes, das, wie in diesen modernen Fällen zwar eine Reform des gesamten Regierungsapparats herbeiführt, jedoch wichtigste Lebensformen der Gesellschaft, vor allem Wirtschaftsweise, Einteilung in soziale Gruppen, Eigentumsverhältnisse, nationale und religiöse Grundkategorien eher zu befestigen als umzuwälzen strebt, bietet dem heutigen Bedürfnis nach einer gültigen Strukturierung der Geschichte keine genügende Handhabe. Während die traditionelle Dreiteilung dem Erkenntnisstand und der Interessenrichtung des 18. und 19. Jahrhunderts ebenso entsprach wie die angeführte kirchliche Periodisierung der wesentlich religiösen Denkform des Mittelalters, tragen diese rein politischen Abgrenzungen ebenso wie eine Reihe moderner geschichtstheoretischer Versuche, die Weltgeschichte einzuteilen[3], nicht nur den freilich notwendigen Stempel eines selbst historisch bedingten Interesses, sondern auch den der Äußerlichkeit an sich.

Die wissenschaftliche Kritik an den vorhandenen Einteilungen und die gesteigerte Aufmerksamkeit für dieses Problem überhaupt entspringen der immer mehr sich befestigenden Ansicht, daß die Geschichte der ganzen Menschheit oder wenigstens diejenige großer Gruppen von Völkern Europas zusammen mit bestimmten Teilen Afrikas, Asiens und schließlich Amerikas auch für eine tieferdringende Forschung keine ungegliederte chaotische Reihe von Begebenheiten, sondern eine in sich selbst strukturierte Ein-

[3] Cf. zum Beispiel Kurt Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte,* Stuttgart und Berlin 1905.

heit bilde. Danach stellen die Epochen also nicht bloß Summen von Ereignissen dar, deren Anfang und Ende willkürlich festgesetzt wird, sondern sie heben sich voneinander ab, weil jede von ihnen bestimmte eigentümliche Strukturmomente zeigt und sich daher selbst als relative Einheit erweist. Daß es schwierig bleibt, genaue Grenzpunkte festzustellen, kann doch den ausgeprägten Unterschied zwischen den Höhepunkten dieser Epochen nicht verwischen. Auch auf anderen theoretischen Gebieten, zum Beispiel in der Biologie, gelingt es leichter, prägnante Fälle aus verschiedenartigen Bereichen zu beschreiben als den Übergang zu bestimmen.

Dem Bestreben, geschichtliche Perioden nach kennzeichnenden Eigentümlichkeiten voneinander zu unterscheiden, hat die Erforschung einzelner Zweige des gesellschaftlichen Lebens vorgearbeitet. Rechts-, Kunst- und Religionsgeschichte haben ihre Einteilungen auf Grund eigener Kriterien zu treffen versucht. Abgesehen von rein summativen Richtungen in der Wissenschaft findet sich jedoch die Vermutung, daß die so gezeichneten Linien nicht zufällig nebeneinander herlaufen, sondern in ihnen eine tieferliegende Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck kommt, ziemlich allgemein. Der Grund, warum Auguste Comtes Theorie der drei Stadien, welche jede Gesellschaft grundsätzlich zu durchlaufen hätte, heute abzulehnen ist, liegt nicht darin, daß der Versuch, große Zeitalter der Menschheit möglichst einheitlich zu begreifen, verfehlt wäre, sondern in dem relativ äußerlichen, aus einer ungenügenden Philosophie an die Geschichte herangebrachten Maßstab. Comtes Verfahren leidet im besonderen unter der Verabsolutierung einer bestimmten Stufe der Naturwissenschaft oder vielmehr einer fragwürdigen Interpretation der Naturwissenschaft seiner Zeit. Sein statischer und formalistischer Gesetzesbegriff läßt seine gesamte Theorie als relativ willkürlich, als schlecht konstruktiv erscheinen. Wenn der Physiker bei seinen Forschungen von der Erkenntnis, daß jede Theorie selbst in den historischen Prozeß verflochten ist, mit Recht absehen darf, so erwarten wir vom Geschichtsphilosophen und Soziologen, daß er bis in die einzelnen Theorien und Begriffsbildungen hinein sichtbar zu machen versteht, wie diese selbst und überhaupt jeder seiner Schritte auf der Problematik seiner eigenen Zeit beruhen. Daß dies bei

Comte, Spencer und manchen ihrer Nachfolger nur unbewußt und vielfach im Gegensatz zu ihrem eigenen Verständnis von Wissenschaft geschieht, gibt ihren Einteilungen einen widerspruchsvollen und starren Charakter.

Die Überzeugung, daß die Gesellschaft Epochen relativer Einheitlichkeit, das heißt verschiedene Formen durchlaufen habe, wird durch die Mängel einzelner soziologischer Systeme nicht zerstört. In Deutschland ist sie seit Herder und Hegel nicht mehr verschwunden, wenn sie freilich später auch mehr in der Kritik der politischen Ökonomie und in der großen Geschichtsschreibung als in der Fachphilosophie vertreten und weitergebildet wurde. In seinen Vorträgen über die Epochen der neueren Geschichte erklärt Ranke, »daß, abgesehen von gewissen unwandelbaren ewigen Hauptideen, zum Beispiel der moralischen, jede Epoche ihre besondere Tendenz und ihr eigenes Ideal habe«[4]. Vom geistesgeschichtlichen Standpunkt aus hat besonders Dilthey diesen Gedanken formuliert: »Man kann im geschichtlichen Verlauf Zeiträume abgrenzen, in denen von der Verfassung des Lebens bis zu den höchsten Ideen eine geistige Einheit sich bildet, ihren Höhepunkt erreicht und sich wieder auflöst. In jedem solchen Zeitraum besteht eine ihm mit allen anderen gemeinsame innere Struktur, die den Zusammenhang der Teile des Ganzen, den Verlauf, die Modifikationen in den Tendenzen bestimmt ... Die Struktur eines bestimmten Zeitalters erwies sich ... als ein Zusammenhang der einzelnen Teilzusammenhänge und Bewegungen in dem großen Wirkungskomplex einer Zeit. Aus höchst mannigfachen und veränderlichen Momenten bildet sich ein kompliziertes Ganzes. Und dieses bestimmt nun die Bedeutung, welche allem, was in dem Zeitalter wirkt, zukommt ... Hier entsteht die Aufgabe der Analyse, in den verschiedenen Lebensäußerungen die Einheit der Wertbestimmung und Zweckrichtung zu erkennen. Und indem nun die Lebensäußerungen dieser Richtung hindrängen zu absoluten Werten und Zweckbestimmungen, schließt sich der Kreis, in welchem die Menschen dieses Zeitalters eingeschlossen sind; denn in ihm sind auch die entgegenwirkenden Tendenzen enthalten. Sahen wir doch, wie die Zeit auch ihnen ihr Gepräge auf-

[4] Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, Band IV, 3. Auflage, Leipzig 1910, S. 529.

drückt und wie die herrschende Richtung ihre freie Entwicklung niederhält.«[5]

Gehen bei der idealistischen Philosophie die Zeitalter auf die Selbstoffenbarung eines geistigen Wesens zurück, indem sie wie bei Fichte einem *a priori* deduzierbaren Weltplan entsprechen, wie bei Hegel Stufen des sich objektivierenden Weltgeistes darstellen oder wie bei Dilthey die allgemeine Natur des Menschen jeweils nach einer anderen Seite hin ausdrücken, so versucht die materialistische Richtung über dieses metaphysische Element durch die Aufdeckung der ökonomischen Dynamik, welche für den Ablauf der Zeitalter, ihre Entfaltung und ihren Untergang bestimmend ist, hinauszugelangen. Sie will die Umformungen der menschlichen Natur im Laufe der Geschichte aus der jeweils verschiedenen Gestalt des materiellen Lebensprozesses der Gesellschaft begreifen. Die Veränderungen in der seelischen Struktur, welche nicht bloß die einzelnen Kulturen kennzeichnet, sondern auch innerhalb jeder einzelnen von ihnen bestimmte Gruppen, werden als Momente eines Prozesses betrachtet, dessen Rhythmus in der bisherigen Geschichte von der Entfaltung und sprunghaften Umgestaltung des Verhältnisses der Menschen zur jeweils gegebenen Natur bei der Reproduktion ihres Lebens, das heißt von der ökonomischen Notwendigkeit diktiert worden ist. Indem sie versucht, die Umrisse dieses Prozesses nachzuzeichnen, in welchem die Menschen je nach ihren durch ihn selbst geförderten oder gehemmten und sich einander entgegenstellenden Kräften handeln, glaubt diese Auffassung das zu treffen, was Dilthey »das Unveränderliche, Regelhafte in den geschichtlichen Vorgängen« nennt und als den ersten Gegenstand des Studiums bezeichnet, von dem »die Antwort auf alle Fragen nach dem Fortschritt in der Geschichte, nach der Richtung, in der die Menschheit sich bewegt, abhängig« sei[6]. Doch herrscht hier insofern kein solcher Fatalismus wie in der idealistischen Theorie, als die Individuen und Gruppen der Gesellschaft mit ihren freilich durch die vorhergehende geschichtliche Entwicklung gestalteten Fähigkeiten arbeitend und kämpfend auf die jeweiligen ökonomischen Verhältnisse zurückwirken, während im Idealismus eine in ihren wesentlichen

[5] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Leipzig 1927, S. 185 f.
[6] Ibid.

Zügen von vornherein festgelegte geistige Macht der Urheber des Geschehens ist und daher die Geschichte nicht als ein Prozeß der Wechselwirkung zwischen Natur und Gesellschaft, bestehender und werdender Kultur, Freiheit und Notwendigkeit, sondern als Entfaltung oder Darstellung eines einheitlichen Prinzips erscheint.

In den verschiedenartigen Ansichten, die in der klassischen deutschen und französischen Geschichtsphilosophie und Soziologie hervorgetreten sind, wird jedenfalls ein Doppeltes festgehalten. Einerseits hängt die Geschichte innerlich zusammen, und es lassen sich große Linien zeichnen, durch welche das Schicksal der Gegenwart mit dem der ältesten gesellschaftlichen Formationen verbunden ist. Andererseits heben sich für den heutigen Menschen gerade auf Grund seiner eigenen Probleme einheitliche Strukturen ab, einzelne Perioden der gesellschaftlichen Entwicklung, deren jede nicht allein dem wirtschaftlichen Verkehr, dem Recht, der Politik, der Kunst, Religion und Philosophie, sondern auch den Individuen ihren eigentümlichen Stempel aufprägt. Der Unterschied zwischen diesen Abschnitten, der sich sowohl in der seelischen Verfassung der Menschen als auch in ihren Institutionen und Werken ausdrückt, gilt als Unterschied der Kultur. Dieses Wort umgreift dabei auch diejenigen Phänomene, welche unter dem Titel der Zivilisation häufig von der Kultur im engeren Sinne abgegrenzt werden und die sich in einer besonders durchsichtigen Weise aus der Lebenspraxis der Gesellschaft herleiten und auf sie beziehen. Beide, sowohl die zweckbestimmten menschlichen Reaktionen und Einrichtungen als auch die sogenannten geistigen Lebensäußerungen der Klassen und Völker weisen, je nachdem, ob sie einem der großen historischen Zusammenhänge angehören, die wir Epochen oder Entwicklungsstufen der Menschheit nennen, eigentümliche Züge auf. An solchen Zeichen, die jeweils gleichsam einen Index bilden, erkennt der wirkliche Geschichtsforscher die historische Zugehörigkeit eines isolierten Vorgangs oder Werkes, ähnlich wie der Biograph eines Gelehrten oder Dichters anhand eines neu gefundenen Satzes die Periode bestimmen kann, in der er geschrieben worden ist.

Keiner der großen gesellschaftlichen Zusammenhänge bleibt dauernd ein festes Gebilde, sondern zwischen allen seinen unterge-

ordneten Teilen und Sphären findet fortwährend eine für ihn selbst kennzeichnende Wechselwirkung statt. Alle bisherigen Kulturen enthalten gleichzeitig einander entgegenlaufende Gesetzmäßigkeiten. Einerseits gibt es in ihrem Rahmen Abläufe, die sich in mehr oder minder grober Ähnlichkeit wiederholen, zum Beispiel den mechanischen Arbeitsprozeß, die physiologischen Vorgänge der Konsumtion und Fortpflanzung, aber auch den alltäglichen Ablauf des Rechtslebens wie des gesellschaftlichen Verkehrsapparats überhaupt. Andererseits werden sie jedoch von Tendenzen beherrscht, welche die Stellung der sozialen Klassen zueinander ebenso wie die Beziehungen zwischen allen Lebensbereichen trotz jener Wiederholung dauernd verändern und schließlich zum Untergang oder auch zur Überwindung der betreffenden Kulturen führen. Auch dies gilt nicht für alle Kulturen in gleichem Maße. So haben zum Beispiel die Struktur der chinesischen Gesellschaft und die mit ihr einhergehenden Lebensformen selbst im 19. Jahrhundert noch genügend Stabilität bewiesen, um dem Eindringen der westeuropäischen Produktionsweise einen gewissen Widerstand entgegenzusetzen; das gleiche ist auch in Indien der Fall. Aber für die gegenwärtig in Europa vorherrschende Gesellschaftsform, die sich auch über Amerika erstreckt und allen kolonialen Gebieten ihren Stempel aufdrückt, ist es im höchsten Maße wahr, daß sie trotz der in ihrem Rahmen sich gleichmäßig wiederholenden Prozesse ein aus immanenten Gründen zum Untergang treibendes Gebilde darstellt. Diese Gestalt des menschlichen Zusammenlebens befindet sich in offenkundiger Krise. Der Verlauf dieses Kräftespiels, auf dessen einheitliche Theorie alle mit den großen historischen Interessen verknüpfte Geschichtsforschung und Soziologie der Gegenwart abzielt, stellt sich nach außen als Kampf der großen nationalen Machtgruppen und nach innen als Gegensatz der sozialen Klassen dar. Die Verflechtung dieser beiden Antagonismen, deren zweiter immer unmittelbarer die europäische Geschichte beherrscht und offenbar bei der Einführung von Staatsformen wie bei der Entscheidung über Krieg und Frieden immer bewußter den Ausschlag gibt, wird, freilich in Abhängigkeit von tieferliegenden, ökonomischen Tendenzen, das Schicksal dieser Kultur besiegeln.

Die Betrachtungsart der Kultur, welche in diesem kritischen

Augenblick für die gegenwärtige und im Zusammenhang damit auch für die früheren Epochen angemessen ist, betrifft die Rolle der einzelnen Kultursphären und ihre sich wandelnden Strukturverhältnisse bei der Aufrechterhaltung oder Auflösung der jeweiligen Gesellschaftsform. Wenn es wahr ist, daß die großen gesellschaftlichen Einheiten und besonders die gegenwärtige sich auf Grund einer immanenten Dynamik entfalten, so heißt dies, daß die in ihnen zusammengefaßten Kräfte zwar dazu tendieren, diese jeweiligen Lebensformen zu erhalten, von denen sie wiederum gefördert werden, daß sie jedoch zugleich in Gegensatz zueinander und zu diesen Formen wirken und die ganze Einheit sprengen können. Werden auch Richtung und Tempo dieses Prozesses in letzter Instanz durch Gesetzmäßigkeiten des ökonomischen Apparats der Gesellschaft bestimmt, so läßt sich doch die Handlungsweise der Menschen in einem gegebenen Zeitpunkt nicht allein aus ökonomischen Vorgängen erklären, die sich im unmittelbar vorhergehenden Augenblick abgespielt haben. Vielmehr reagieren die einzelnen Gruppen jeweils auf Grund des typischen Charakters ihrer Mitglieder, der sich ebensosehr im Zusammenhang mit der früheren wie mit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung herausgebildet hat. Dieser Charakter geht aus der Einwirkung der gesamtgesellschaftlichen Institutionen hervor, die für jede soziale Schicht in eigentümlicher Weise funktionieren. Der Produktionsprozeß beeinflußt die Menschen nicht nur in der unvermittelten und gegenwärtigen Gestalt, wie sie ihn bei ihrer Arbeit selbst erleben, sondern auch, wie er in den relativ festen, das heißt sich nur langsam umbildenden Institutionen wie Familie, Schule, Kirche, Kunstanstalten und dergleichen aufgehoben ist. Zum Verständnis des Problems, warum eine Gesellschaft in einer bestimmten Weise funktioniert, warum sie stabil ist oder sich auflöst, gehört daher die Erkenntnis der jeweiligen psychischen Verfassung der Menschen in den verschiedenen sozialen Gruppen, das Wissen darum, wie sich ihr Charakter im Zusammenhang mit allen kulturellen Bildungsmächten der Zeit gestaltet hat. Den ökonomischen Prozeß als bestimmende Grundlage des Geschehens aufzufassen, heißt, alle übrigen Sphären des gesellschaftlichen Lebens in ihrem sich verändernden Zusammenhang mit ihm betrachten und ihn nicht in seiner isolierten mecha-

nischen Form, sondern in Einheit mit den freilich durch ihn selbst entfalteten spezifischen Fähigkeiten und Dispositionen der Menschen begreifen. Die gesamte Kultur ist damit in die geschichtliche Dynamik einbezogen; ihre Gebiete, also die Gewohnheiten, Sitten, Kunst, Religion und Philosophie, bilden in ihrer Verflechtung jeweils dynamische Faktoren beim Aufrechterhalten oder Sprengen einer bestimmten Gesellschaftsform. Die Kultur ist in jedem einzelnen Zeitpunkt selbst ein Inbegriff von Kräften im Wechsel der Kulturen.

Gegen diese Ansicht, nach welcher die Einrichtungen und Vorgänge auf allen Kulturgebieten, soweit sie überhaupt in Charakter und Handlungen der Menschen wirksam werden, als zusammenhaltende beziehungsweise auflösende Momente der gesellschaftlichen Dynamik erscheinen und je nachdem den Mörtel eines noch werdenden Baus, den Kitt, der auseinanderstrebende Teile künstlich zusammenhält, oder einen Teil des Sprengstoffes bilden, der das Ganze beim ersten Funken zerreißt – gegen diese Ansicht könnte sich ein Einwand geltend machen. Nicht die geschichtlich gewordenen seelischen Eigenschaften, die Triebveranlagung, welche für die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft je nach ihrer Gruppenzugehörigkeit kennzeichnend ist, sei für die Aufrechterhaltung überholter Produktionsverhältnisse und für die Festigkeit des darauf gegründeten gesellschaftlichen Baus jeweils bestimmend, sondern es entscheide darüber – selbstverständlich im Rahmen der ökonomischen Möglichkeiten – die Regierungskunst, die Machtorganisation des Staates, in letzter Linie die physische Gewalt. In der Geschichte aller differenzierten Kulturen waren ja die menschlichen Kenntnisse und Fähigkeiten und der ihnen entsprechende materielle Produktionsapparat so geartet, daß sich der gesellschaftliche Lebensprozeß nur durch eine für jede Epoche charakteristische Scheidung in Produktionsleiter und Ausführende vollziehen konnte. Wenn auch, wenigstens in den Zeiten des Aufstiegs und der Blüte, das Leben des Ganzen von dieser Scheidung abhing, so bildeten doch die oberen Schichten der Gesellschaft einen relativ kleinen Kern, für den die bestehende Form nicht nur notwendig war, sondern zur Quelle von Macht und Glück geworden ist. Auch soweit die bisherigen Formen menschlichen Zusammenlebens jeweils die Existenz der Gesamtheit und den kulturellen

Fortschritt bedingten, hatten unzählige Individuen je nach ihrer Stellung in diesem Ganzen dessen Entfaltung mit einem für sie selbst sinnlosen Elend und dem Tod zu bezahlen. Daß trotzdem die Menschen in dieser gesellschaftlichen Form zusammenhielten, ist daher niemals ohne Zwang geschehen. Wozu bedarf es also eines dynamischen Begriffs der Kultur, dieser Annahme eines gleichsam geistigen Kitts der Gesellschaft, da doch der Kitt vielmehr in der höchst materiellen Form der staatlichen Exekutivgewalt vorhanden ist?

Dieser Einwand ist keineswegs leicht abzutun. Er ist vielmehr eine realistische Erinnerung gegen alle jene Theorien, die aus der Menschennatur, dem Gewissen oder der Vernunft, aus moralischen und religiösen Ideen feste, selbständige Wesen machen und durch die Wirksamkeit eines oder mehrerer von ihnen das Funktionieren der Gesellschaft zu erklären suchen. Diese idealistischen und rationalistischen Geschichtsauffassungen müssen das Problem gerade darum verfehlen, weil sie den Zusammenhang selbst der höchsten Ideen mit den Machtverhältnissen in der Gesellschaft übersehen oder wenigstens als beiläufig betrachten. Mag zum Beispiel die Einsicht nicht bloß als ein wichtiger Faktor in die Entwicklung und den Bestand einer Gesellschaft eingehen, sondern sogar unmittelbar der Vergesellschaftung überhaupt zugrunde liegen, wie es nach manchen Theorien der Aufklärung auch noch ein Psychologe wie Freud behauptet[7], so bildet doch der gesamte psychische Apparat der Mitglieder einer Klassengesellschaft, sofern sie nicht zu jenem Kern von Privilegierten gehören, weitgehend nur die Verinnerlichung oder wenigstens Rationalisierung und Ergänzung des physischen Zwangs. Die sogenannte soziale Natur, das Sich-Einfügen in eine gegebene Ordnung, mag es auch pragmatisch, moralisch oder religiös begründet werden, geht we-

[7] So heißt es in seiner Beschreibung der Kulturentwicklung: »Nachdem der Urmensch entdeckt hatte, daß es ... in seiner Hand lag, sein Los auf der Erde durch Arbeit zu verbessern, konnte es ihm nicht gleichgültig sein, ob ein anderer mit oder gegen ihn arbeitete. Der andere gewann für ihn den Wert des Mitarbeiters, mit dem zusammen zu leben nützlich war.« (Sigmund Freud, ›Das Unbehagen in der Kultur‹, in: *Gesammelte Werke*, Band XIV, Frankfurt am Main [3]1963, S. 458.) Der entscheidende kulturelle Schritt besteht darin, »daß sich die Mitglieder der Gemeinschaft in ihren Befriedigungsmöglichkeiten beschränken« (ibid., S. 455).

sentlich auf die Erinnerung an Zwangsakte zurück, wodurch die Menschen »soziabel« gemacht, zivilisiert worden sind und die ihnen auch heute noch drohen, wenn sie allzu vergeßlich werden sollten. Besonders Nietzsche hat diese Verhältnisse durchschaut. Daß man der Absicht, dem Versprechen der Menschen, die Regeln des Zusammenlebens zu beachten, auch nur notdürftig trauen darf, hat nach ihm eine furchtbare Geschichte. »›Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, *weh zu tun,* bleibt im Gedächtnis‹ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden. Man möchte selbst sagen, daß überall, wo es jetzt noch auf Erden Feierlichkeit, Ernst, Geheimnis, düstere Farben im Leben von Mensch und Volk gibt, Etwas von der Schrecklichkeit *nachwirkt,* mit der ehemals überall auf Erden versprochen, verpfändet, gelobt worden ist: die Vergangenheit ... haucht uns an und quillt in uns herauf, wenn wir ›ernst‹ werden. Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen, die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Kastrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Kulte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten) – alles das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik erriet. ... Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heißt, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie teuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ›guten Dinge‹!...«.[8]

Wenn jedoch der vergangene und der gegenwärtige Zwang bis in die sublimsten Äußerungen der menschlichen Seele hineinspielt, so hat diese selbst sowie alle jene vermittelnden Institutionen wie Familie, Schule und Kirche, durch welche sie gestaltet wird, auch ihre Eigengesetzlichkeit. Die Rolle des Zwangs, der nicht bloß den Beginn, sondern auch die Entwicklung aller Staatenbildungen kennzeichnet, kann freilich beim Erklären des gesell-

[8] Nietzsche, ›Zur Genealogie der Moral‹, in: *Gesammelte Werke,* Musarionausgabe, Band IV, Zweite Abhandlung, S. 323 und S. 325.

schaftlichen Lebens in der bisherigen Geschichte kaum überschätzt werden. Er besteht nicht allein in den Strafen gegen jeden, der die auferlegte Ordnung bricht, sondern auch im Hunger des Einzelnen und der Seinen, der ihn dazu antreibt, sich den gegebenen Bedingungen der Arbeit, zu denen sein Wohlverhalten auf den meisten Lebensgebieten gehört, immer wieder zu unterwerfen. Aber im Laufe der Entwicklung konnten – wenigstens für gewisse ökonomisch ausgezeichnete Zeitabschnitte – die Grausamkeit und die Öffentlichkeit der Strafen gemildert werden; ihre Drohung ist immer mehr differenziert und vergeistigt worden, so daß wenigstens teilweise die Schrecken in Furcht und die Furcht in Vorsicht sich verwandelt haben. Und wie in den Perioden des wirtschaftlichen Aufstiegs mit dem Steigen des gesellschaftlichen Reichtums ein Teil der Funktionen, welche die Strafen ausübten, von ihrem positiven Gegenteil, der Aussicht auf Belohnung, übernommen werden konnten, so sind die Herren und Wächter, welche schon ursprünglich entsprechend primitiven Eigentümlichkeiten des seelischen Apparats durch ein Heer von Geistern und Dämonen vervielfacht waren, zum Teil in eine je nach dem Zeitalter düsterer oder freundlicher vorgestellte Gottheit oder Ideenwelt übergegangen. Dies allein bedeutet schon, daß der Zwang in seiner nackten Gestalt keineswegs genügt, um zu erklären, warum die beherrschten Klassen auch in den Zeiten des Niedergangs einer Kultur, in denen die Eigentumsverhältnisse wie die bestehenden Lebensformen überhaupt offenkundig zur Fessel der gesellschaftlichen Kräfte geworden waren, und trotz der Reife des ökonomischen Apparats für eine bessere Produktionsweise das Joch so lange ertragen haben. Der Geschichtsforscher bedarf hier des Studiums der gesamten Kultur; die Kenntnis der materiellen Verhältnisse bildet freilich die Grundlage des Verständnisses.

Zudem war der komplizierte historische Prozeß, in welchem ein Teil des Zwangs verinnerlicht worden ist, keine bloße Transformation ins Geistige, keine bloße Aufnahme von schrecklichen Erfahrungen in die berechnende Vernunft oder ihre eindeutige Projektion in die religiöse und metaphysische Sphäre, sondern es entstanden dabei überall neue Qualitäten. So trug zum Beispiel das Verhältnis der Individuen zu Gott von Anfang an nicht nur den Charakter reiner Abhängigkeit, sondern die Gottesvorstellung

gab zugleich den Rahmen für die unendlichen Wünsche und Rachegefühle, für die Pläne und Sehnsüchte, die im Zusammenhang mit den geschichtlichen Kämpfen entstanden sind. Die Religion empfängt zwar ihren ganzen Inhalt durch psychische Verarbeitung irdischer Begebenheiten, aber sie gewinnt dabei ihre eigene Gestalt, die auf die seelische Veranlagung und das Schicksal der Menschen wiederum zurückwirkt und im Ganzen der gesellschaftlichen Entwicklung eine Realität bildet. Das gleiche gilt von den Moralvorstellungen, der Kunst und allen anderen Kulturgebieten. Obgleich sich zum Beispiel das moralische Bewußtsein, Gewissen und Pflichtvorstellung im engsten Zusammenhang mit Zwang und Notwendigkeit verschiedenster Art entwickelt haben und weitgehend selbst als verinnerlichte Gewalt, als das in die eigene Seele aufgenommene äußere Gesetz aufzufassen sind, so stellen sie doch im seelischen Haushalt der Individuen schließlich eigene Mächte dar, auf Grund deren sie sich nicht bloß in das Bestehende fügen, sondern unter Umständen sich ihm auch entgegenstellen. Ferner ist etwa die Regelung der sexuellen Beziehungen im Rahmen der Geschlechtsverbände, der Familie, ökonomisch bedingt und zum Teil grausam erzwungen worden. Trotzdem bildet die im Laufe dieser Regelung entstandene romantische Liebe ein soziales Phänomen, das den Einzelnen in Gegensatz, ja, zum Bruch mit der Gesellschaft treiben kann. Die keineswegs naturwüchsige, sondern historisch gewordene Verbindung von Sexualität und Zärtlichkeit, die Freundschaft und Treue, die bei den Menschen zur Natur werden, gehören mit zu jenen kulturellen Elementen, welche bei bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen eine eigene Rolle spielen können. Sie sind ein Zug des menschlichen Wesens in einer gegebenen Epoche, der durch die entsprechenden kulturellen Einrichtungen immer neu erzeugt wird und sie selbst wiederum bedingt. Indem die Menschen auf ökonomische Veränderungen reagieren, handeln die Gruppen dabei auf Grund ihrer jeweiligen menschlichen Beschaffenheit, die keineswegs aus der unmittelbaren Gegenwart allein und auch nicht ohne Kenntnis des psychischen Apparats zu verstehen ist. Wenn aber kulturelle Faktoren im gesamtgesellschaftlichen Prozeß, in den sie freilich durchaus verflochten sind, dadurch eine eigene Bedeutung gewinnen, daß sie als Charakterzüge der jeweiligen Individuen wirken, so haben

erst recht die auf ihnen beruhenden und zu ihrer Stärkung und Fortsetzung geschaffenen Institutionen eine gewisse, wenn auch nur relative Eigengesetzlichkeit. Nicht bloß die Bürokratie des staatlichen Zwangsapparats, sondern auch der Stab aller im engeren Sinne kulturellen Institutionen hat seine Interessen und seine Macht.

Die Kultur wird in der Gegenwart von geistesgeschichtlicher und von kulturmorphologischer Seite aus in deskriptivem Sinn durchforscht. Dabei wird sie wesentlich als eine den Individuen gegenüber selbständige und übergeordnete Einheit betrachtet. Sie als dynamische Struktur, das heißt als abhängige und zugleich besondere Sphäre im gesellschaftlichen Gesamtprozeß aufzufassen, entspricht im Gegensatz dazu keiner kontemplativen Stellung zur Geschichte. Diese Ansicht ist daher auch nicht in jeder Periode gleich bedeutsam. Im Kampf um die Verbesserung der menschlichen Zustände gibt es Zeiten, in denen das Faktum, daß die Theorie alle diese Verhältnisse nur höchst summarisch berücksichtigt, praktisch nicht besonders wichtig ist. Das sind jene Augenblicke, in denen infolge des ökonomischen Niedergangs einer bestimmten Produktionsweise die dazugehörigen kulturellen Lebensformen bereits so aufgelockert sind, daß die Not des größten Teils der Gesellschaft leicht in Empörung umschlägt und es nur des entschlossenen Willens fortschrittlicher Gruppen bedarf, um über die bloße Stärke der Waffen, auf der das gesamte System dann wesentlich noch beruht, den Sieg davonzutragen. Aber diese Augenblicke sind selten und kurz, die schlecht gewordene Ordnung wird rasch notdürftig ausgebessert und scheinbar erneuert, die Restaurationsperioden dauern lang, und in ihnen gewinnt der veraltete kulturelle Apparat sowohl als seelische Beschaffenheit der Menschen wie auch als Zusammenhang ineinandergreifender Institutionen neue Macht. Dann bedarf es seiner genauen Durchforschung.

Wie kulturelle Verhältnisse wirksam sind, die sich mit dem gesellschaftlichen Lebensprozeß entwickelt haben und dann als eine Reihe von Einrichtungen und als bestimmte Charaktere der Menschen auftreten, läßt sich an den verschiedensten Zeiten und Völkern studieren. Es ist oben schon davon die Rede gewesen, daß die großen asiatischen Gesellschaften Chinas und Indiens dem

Eindringen der westeuropäischen Lebensformen gegenüber Widerstand geleistet haben. Das darf keineswegs so verstanden werden, als ob es sich dabei nicht wesentlich um recht reale Interessengegensätze handelte, die schließlich damit enden müssen, daß die überlegene kapitalistische Produktionsweise oder ein noch fortschrittlicheres ökonomisches Prinzip dort Einzug hält. Aber die Resistenzfähigkeit jener Kulturen drückt sich nicht in dem für die große Mehrzahl verkehrten Bewußtsein aller ihrer Angehörigen aus, nach welchem die spezifisch chinesische oder indische Form der Produktion die vorteilhafteste wäre. Wenn große Massen trotz ihrer entgegenstehenden Interesssen an ihr festgehalten haben, so spielte dabei die Angst, ja, die Unfähigkeit eine Rolle, aus der in die Seele jedes Individuums eingesenkten alten Glaubens- und Vorstellungswelt hinauszutreten. Ihre bestimmte Art, die Welt zu erleben, hat sich bei den einfachen und immer wiederkehrenden Arbeiten herausgebildet und ist im Laufe der Jahrhunderte zu einem notwendigen Moment des Lebens dieser Gesellschaft geworden, ohne das nicht bloß nicht von Resistenzfähigkeit der Gesellschaft überhaupt, sondern nicht einmal vom ungestörten Ablauf der unerläßlichen alltäglichen Verrichtungen mehr die Rede sein konnte.

In China bildet der Ahnenglaube einen solchen Faktor. Die Sinologen stimmen darin überein, daß er seit Jahrhunderten das Gesicht der chinesischen Gesellschaft gestaltet hat. »Als eine Macht, die chinesisches Leben und Denken formt, ist er kaum zu überschätzen.«[9] Daß er sich derart verfestigen und zur Macht werden konnte, liegt in den Eigentümlichkeiten der chinesischen Produktion. Ein einziger Hinweis mag das verdeutlichen. Der Gartenbau, welcher auch in den Zentren der Reiskultur das wirtschaftliche Leben charakterisiert[10], erfordert eine Reihe von Kenntnissen, die unter den gegebenen Umständen nur durch lange Erfahrung erworben werden können. Unter anderem unterscheidet sich ja die intensive Feldwirtschaft dadurch von der extensiven, daß die Bodenbestellung für jedes Gebiet, fast für jeden Acker mit seiner

[9] Kenneth Scott Larouette, *The Chinese, their History and Culture*, Band II, New York 1934, S. 148.
[10] Cf. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Stuttgart 1931, S. 337 ff.

bestimmten Lage sehr genaue und differenzierte Kenntnisse voraussetzt. Der Alte, welcher sein Leben lang die Witterung, die Eigentümlichkeiten der Pflanzenarten, ihre Krankheiten und so fort beobachtet hat, ist für den Jungen daher tatsächlich eine Quelle unerläßlichen Wissens. Mit seiner Fülle von Erfahrungen ist er der gegebene Leiter der Produktion. Hier mag eine der Wurzeln der Verehrung der Älteren zu suchen sein. Die Überlegenheit des noch lebenden Alten über die Jungen als Prinzip der Auffassung des Generationsverhältnisses bedeutete dann ohne weiteres, daß die Vorfahren des gegenwärtigen Familienoberhauptes an Macht und Weisheit diesen ebenso überragt haben mußten, wie er selbst jetzt seiner Familie gegenübertrat; dies geht für die Kinder auch aus seiner Verehrung für seinen eigenen Vater und Großvater hervor. Die Größe und Heiligkeit der Ahnen mußte daher mit ihrem Abstand von der Gegenwart eher zu- als abnehmen, jeder um so göttlicher erscheinen, je weiter er in der langen Reihe der Vorfahren zurücklag. Die Ehrfurcht und dankbare Gesinnung, welche das Individuum seinen Ahnen schuldig zu sein glaubt, bildet schließlich einen Grundzug seiner seelischen Verfassung.
Wenn dieser auch aus den realen Verhältnissen hervorgeht und immer wieder durch sie erneuert wird, so könnte doch nur eine rationalistische Psychologie annehmen, daß in der Entwicklungsgeschichte jener Gesellschaft oder jener Individuen zunächst das klare Bewußtsein dieses Grundes der Verehrung bestanden hätte und dann eine absichtliche oder unabsichtliche Verschleierung und Verfälschung eingetreten sei. Die Verhältnisse bei der Produktion werden hier vielmehr ursprünglich in religiösen Formen erlebt, und diese selbst gewinnen ihre eigene Bedeutung und Geschichte. Der Ahnenkult, der auf jeden Einzelnen von seiner Geburt an durch Erziehung, Sitten und Religion als lebendige gesellschaftliche Macht einwirkt, empfängt seine stets erneuerten Impulse nicht allein durch die Erfahrungen des Kindes und jungen Mannes mit seinen eigenen Eltern und Großeltern, sondern auch durch äußerst vielfältige psychische Regungen, die aus der vorhandenen Situation in den Individuen entstehen und sich dieser kulturellen Form bedienen. So bietet etwa die Vorstellung, daß die Ahnen auch im Jenseits mächtig sind und segnen können, die Möglichkeit, das unberechenbare Schicksal zu beeinflussen. Ferner ge-

währt sie ein Mittel, aus der furchtbaren Unsicherheit bei wichtigen Entscheidungen herauszukommen: man befragt die Väter, indem man vor ihren Symbolen Lose zieht. Der Ahnenglaube gewinnt die Funktion, daß die geplagten Menschen ihren inneren Frieden bewahren und ihn immer wieder herstellen können. Er wird daher unter Umständen von den Einzelnen und ganzen Gesellschaftsgruppen auch dann noch eine Spanne Zeit lang festgehalten, wenn er schon in Gegensatz zu ihren materiellen Interessen getreten ist. Auch nachdem Religionen ihre produktive Bedeutung verloren hatten, wurden noch Entbehrungen für sie ertragen und Opfer gebracht. In China selbst bildet der Ahnenkult heute ein besonderes Hindernis gegen den gesellschaftlichen Fortschritt, das freilich auf Grund der modernen ökonomischen Entwicklung am Ende fallen muß, aber zunächst ein die Verhältnisse komplizierendes Moment darstellt. »Dieser Kult«, sagt Edward Thomas Williams [11], »war ein Hindernis für jeden Fortschritt. Er hat sich nicht nur der religiösen Propaganda, sondern auch gesundheitlichen Einrichtungen, der Seuchenbekämpfung und allen erzieherischen und politischen Reformen entgegengestellt. Glücklicherweise bricht dieser Konservatismus jetzt zusammen, weil der Familienzusammenhalt schwindet.«

Auch bei der Aufrechterhaltung der indischen Kasten tritt der Umstand, daß die Kultur einen eigenen Faktor in der gesellschaftlichen Dynamik bildet, besonders prägnant hervor. Mag beim Entstehen der Kasten einer relativ naturwüchsigen Arbeitsteilung oder der Unterjochung durch fremde Eroberer historisch die Hauptrolle zukommen, so spiegelte sich jedenfalls die Gliederung, welche schließlich die Grundstruktur des gesamten Lebensprozesses der indischen Gesellschaft ausmachte, in einem System von Vorstellungen, das nicht bloß in den bewußten Interessen der oberen Schichten, sondern auch im Charakter der von ihnen beherrschten niederen Kasten eine spezifische Kraft gewonnen hat. Um anzudeuten, wie eine kulturelle Form, wenn sie sich einmal ausgebreitet hat, aus immer neuen Quellen resistenzfähig erhalten wird, mag auch hier ein kurzer Hinweis genügen. »Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich,

[11] Edward Thomas Williams, *China Yesterday and To-Day*, New York 1923, S. 65 (eigene Übersetzung).

sondern das Sinnlose des Leidens.« Dieser Umstand führt nach Nietzsche[12] der Entstehung von Religion auf die Spur. Die furchtbaren Unterschiede der Arbeits- und Existenzweise, unter welchen der indische Lebensprozeß vonstatten geht, hat sich jene Gesellschaft durch den Gedanken der Seelenwanderung verständlich gemacht, nach welchem die Geburt in einer hohen oder niederen Kaste die Folge von Handlungen eines früheren Lebens sei. Für die untersten Schichten ergibt sich daraus ein besonderer Grund, keine Änderung des Systems zu wünschen. Soweit ein Paria sich sagen darf, daß er getreu den Vorschriften nachkommt, hofft er auch, durch die nächste Geburt selbst in die Brahmanenkaste aufzusteigen und ihre Vorrechte zu genießen. »Ein korrekt gläubiger Hindu«, schreibt Max Weber[13], »wird im Hinblick auf die klägliche Lage eines zu einer unreinen Kaste Gehörigen nur den Gedanken haben: er hat besonders viele Sünden aus früherer Existenz abzubüßen. Dies hat aber die Kehrseite: daß das Mitglied der unreinen Kaste vor allem auch an die Chance denkt, durch ein kastenrituell exemplarisches Leben seine sozialen Zukunftschancen bei der Wiedergeburt verbessern zu können.« Somit wirkt der Umstand, daß die für die indische Wirtschaft kennzeichnende Kastenordnung religiös erlebt wird, nicht bloß im Sinne der reibungslosen Eingliederung der Parias in den aktuellen Produktionsprozeß, sondern er motiviert die Anhänglichkeit dieser Individuen an das grausame System überhaupt. Sein Bestehen, ja seine ewige Dauer bildet den Sinn ihrer ganzen Existenz. Sollte es in Zukunft abgeschafft werden, gerade dann, wenn sie Aussicht haben, selbst seine Vorteile zu genießen, so waren alle ihre Verdienste, alle Opfer vergeblich. Dies ist einer der vielfältigen Gründe, warum selbst die unteren Schichten auf den Versuch gewaltsamer Änderungen mit Wut und Fanatismus reagieren können und leicht dahin zu bringen sind. Die alten religiösen Vorstellungen leisten ihnen selbst unendlich viel, ihr Verlust bedeutet für ganze Generationen, daß ihr Leben verfehlt und sinnlos war. Theoretische Aufklärung vermag dagegen wenig auszurichten. Erst durch täglichen Umgang mit modernen Gebrauchsgegenstän-

[12] Friedrich Nietzsche, ›Zur Genealogie der Moral‹, ibid., S. 358.
[13] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band II, Tübingen 1921, S. 120.

den und schließlich eine fortgeschrittenere Gestaltung des Lebens überhaupt werden sich auch die alten Vorstellungen nachhaltig umbilden und neue Begriffe von Erde und Welt, Entstehen und Vergehen, Körper und Seele Platz greifen.
So unrichtig es wäre, in den religiösen Ideen selbst etwas anderes als vermittelte Spiegelungen der irdischen, den Menschen durch ihre Arbeit diktierten Verhältnisse zu sehen, so wahr ist es doch, daß diese Ideen in der psychischen Entwicklung jedes Einzelnen eine bestimmte gesellschaftliche Wirkung üben. Wenn Bouglé in seinen grundlegenden Studien über die Kastenordnung [14] feststellt, daß man das Entstehen des Kastensystems nicht einfach dem Priesterbetrug zuschreiben dürfe, und fortfährt: »Es ist die Gewohnheit des geschlossenen Kultus der ersten familialen Gemeinschaften, der die Kasten verhindert, sich zu vermischen: es ist die Ehrfurcht vor den geheimnisvollen Wirkungen des Opfers, die sie schließlich der Priesterkaste unterordnet«, so spricht dies zwar nicht, wie er glaubt, gegen die ökonomische Geschichtsauffassung, aber es weist in der Tat auf einen die indische Geschichte beherrschenden Grundzug hin. Bouglé hat selbst gesehen, daß es sich beim Kastensystem ursprünglich um eine außerordentlich lebenswichtige Gesellschaftsform gehandelt hat, die erst im Laufe der Zeit zur Fessel der Kräfte geworden ist, wie es nach eben dieser Auffassung auch bei anderen gesellschaftlichen Systemen der Fall war: »Das Kastenprinzip hat ohne Zweifel den Nutzen, eine Gesellschaft durch die Ordnung, die es ihr auferlegt, aus der Barbarei zu lösen. Aber es birgt auch die Gefahr in sich, sie rasch und für lange auf dem Weg der Zivilisation aufzuhalten.« [15]
Der Widerstand, den das Kastensystem infolge seiner religiösen Stützen dem Eindringen neuer gesellschaftlicher Formen entgegenstellt, bedeutet nicht, daß die Religion vom materiellen Leben der Gesellschaft unabhängig ist, sondern daß sie wie andere Kulturbereiche infolge ihrer schließlich erreichten Festigkeit und Kraft die Gesellschaft in einer gegebenen Form zusammenhalten oder stören kann, daß sie produktive oder hemmende Funktionen ausübt. Darauf geht auch die Idee des »cultural lag« zurück. Sie

[14] Charles Bouglé, *Sur le régime des castes*, Paris 1908, S. 82 (eigene Übersetzung).
[15] Ibid., S. 243.

begreift, daß in der Gegenwart das gesellschaftliche Leben von materiellen Faktoren abhängt und die unmittelbar mit der Wirtschaft zusammenhängenden Sphären sich rascher umwandeln als andere Kulturbereiche. Die heutigen Zustände in China und Indien, von denen eben die Rede war, beweisen jedoch nicht, wie Ogburn[16] zu glauben scheint, daß die Abhängigkeit sich gelegentlich auch umdrehe, sondern nur, daß der Einzug einer neuen Produktionsweise zunächst durch kulturelle Faktoren, die mit der alten zusammenhängen, gehemmt zu werden pflegt, so daß ihm Kämpfe auf geistigem Gebiet vorhergehen.

Wie diese Hinweise erläutern sollten, ist die Widerstandskraft bestimmter Kulturen durch menschliche Reaktionsweisen vermittelt, die für die Kulturen selbst charakteristisch sind. Als Momente des historischen Zusammenhangs gehören diese Züge zur Kultur, als menschliche Eigenschaften von relativer Festigkeit sind sie zur Natur geworden. Auch soweit sie nicht in Gewohnheiten und Interessen, die mit der gegenwärtigen materiellen Existenz verhältnismäßig unmittelbar zusammenhängen, sondern in sogenannten geistigen Ideen bestehen, haben sie keine selbständige Realität. Ihre Beharrlichkeit rührt vielmehr daher, daß die Mitglieder bestimmter sozialer Gruppen auf Grund ihrer Situation in der Gesamtgesellschaft eine psychische Verfassung gewonnen haben, in deren Dynamik bestimmte Anschauungen eine wichtige Rolle spielen, mit anderen Worten: daß die Menschen leidenschaftlich an ihnen festhalten. Ein ganzes System von Institutionen, das selbst zur Struktur der Gesellschaft gehört, steht mit dieser bestimmten seelischen Verfassung insofern in Wechselwirkung, als es sie einerseits fortwährend stärkt und reproduzieren hilft und dann selbst wiederum durch sie erhalten und gefördert wird.

Es ist daher verständlich, daß in den philosophischen und soziologischen Theorien die kulturellen Institutionen zuweilen als Ausdruck der menschlichen Seele gelten, zuweilen die Gestalt der menschlichen Seele als Funktion der Kulturmächte erscheint. Beide Betrachtungsweisen, sowohl die subjektivistisch-anthropologische wie die objektivistische, sind relativ berechtigt, weil in den einzelnen Perioden das eine oder andere Moment stärker hervorgetre-

[16] Cf. seinen Artikel ›Social Change‹, in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Band III, New York 1930, S. 330 ff.; und andere Schriften.

ten und überhaupt die Beziehung verschieden strukturiert gewesen ist. Jedenfalls geht zum Beispiel das Aufrechterhalten veralteter Gesellschaftsformen nicht unmittelbar auf bloße Gewalt oder auf Täuschung der Massen über ihre materiellen Interessen zurück – daß und wie beides stattfindet, wird vielmehr selbst durch die jeweilige Beschaffenheit der Menschen mitbedingt –, sondern das Fortbestehen hat seine Wurzeln auch in der sogenannten menschlichen Natur.

Dieses Wort meint hier weder ein ursprüngliches noch ewiges noch auch nur einheitliches Wesen. Alle philosophischen Lehren, welche die Bewegung der Gesellschaft oder das Leben des Individuums aus einer fundamentalen und dazu noch selbst ungeschichtlichen Einheit hervorgegangen glauben, verfallen berechtigter Kritik. Da ihnen die Erkenntnis, daß im geschichtlichen Prozeß neue individuelle und gesellschaftliche Qualitäten entstehen, auf Grund ihrer undialektischen Methodik besondere Schwierigkeiten bereitet, denken sie entweder wie die mechanistische Entwicklungslehre, alle später zutage tretenden menschlichen Eigenschaften seien ursprünglich im Keim enthalten gewesen, oder wie manche Richtung der philosophischen Anthropologie, sie seien aus einem metaphysischen »Grunde« des Seins hervorgegangen. Beide sich bekämpfenden Theorien ermangeln des methodischen Prinzips, daß lebendige Prozesse ebensosehr durch strukturelle Umschläge wie durch kontinuierliches Werden gekennzeichnet sind. Zum Beispiel ist bei manchen gesellschaftlichen Gruppen wie gegenwärtig bei den Massen der Kleinbürger und Bauern in vielen Teilen Europas alles, was als menschliche Natur oder Charakter erscheint, so sehr durch Einschüchterung, ohnmächtige Wünsche, entstellte Inhalte und drückende Verhältnisse konstituiert, daß das Eintreten von Umwälzungen auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet in wenigen Jahren auslöschen und verwandeln könnte, was bisher als ewiges Wesen gegolten hat. Das bedeutet aber nicht, daß die Zustände vorher gegen eine sogenannte wahre menschliche Natur an sich verstoßen hätten, die sich nunmehr geltend machte, sondern das Verhältnis zwischen den Kräften und Bedürfnissen jener Menschen und ihren Lebensformen ist im Lauf der Zeit so gespannt geworden, daß bei äußerem Wandel auch ein Umschlag der seelischen Struktur erfolgen muß. Das

relativ feste System eingeschliffener Verhaltensweisen, das sich bei den Menschen einer bestimmten Epoche und Klasse findet, die Art, wie sie sich vermöge bewußter und unbewußter psychischer Praktiken an ihre Lage anpassen, diese unendlich differenzierte und immer wieder neu ausbalancierte Struktur von Vorlieben, Glaubensakten, Wertungen und Phantasien, durch die sich die Menschen einer bestimmten sozialen Schicht mit ihren materiellen Verhältnissen und den Grenzen ihrer realen Befriedigungen abfinden, diese innere Apparatur, die trotz ihrer Kompliziertheit meistens den Stempel der Notdurft an sich trägt, wird in vielen Fällen bloß deshalb so festgehalten, weil das Heraustreten aus der alten Lebensgestalt, der Übergang zu einer neuen, besonders wenn diese eine erhöhte rationale Tätigkeit verlangt, Kraft und Mut, kurz, eine große seelische Leistung erfordert. Dies ist auch einer der Gründe, warum welthistorische Umschläge nicht davon erwartet werden können, daß sich zunächst die Menschen ändern. Sie pflegen aktiv durch Gruppen herbeigeführt zu werden, bei welchen keine verfestigte psychische Natur den Ausschlag gibt, sondern die Erkenntnis selbst zur Macht geworden ist. Soweit es sich um das Fortbestehen alter Gesellschaftsformen handelt, spielen aber nicht Einsichten, sondern menschliche Reaktionsweisen die Hauptrolle, die sich in Wechselwirkung mit einem System kultureller Einrichtungen auf der Basis des gesellschaftlichen Lebensprozesses verfestigt haben. Zu ihnen gehört die bewußte und unbewußte, jeden Schritt des Einzelnen mitbestimmende Fähigkeit, sich ein- und unterzuordnen, die Eigenschaft, bestehende Verhältnisse als solche im Denken und Handeln zu bejahen, in Abhängigkeit von gegebenen Ordnungen und fremdem Willen zu leben, kurz, die Autorität als ein Kennzeichen der gesamten Existenz. Die notwendige Herrschaft von Menschen über Menschen, welche die Gestalt der bisherigen Geschichte bestimmt, im Inneren der Beherrschten selbst zu befestigen, ist eine der Funktionen des gesamten kulturellen Apparats der einzelnen Epochen gewesen; als Ergebnis wie als stets erneuerte Bedingung dieses Apparats bildet der Glaube an Autorität eine teils produktive, teils hemmende menschliche Triebkraft in der Geschichte.

II. Autorität

Je mehr das bloße Sammeln und Erzählen von Ereignissen statt als Ziel der Beschäftigung mit Geschichte als Vorarbeit betrachtet wird und je entschiedener sich gegenüber der positivistischen Auffassung der Wissenschaft die Forderung geltend macht, die Darstellung nicht als Addition isolierter Tatsachen anzusehen, die wesentlich den subjektiven Fähigkeiten, dem Geschmack und der »Weltanschauung« des Historikers überlassen bleibt, sondern als Anwendung der bewußten, auf theoretischer Erkenntnis beruhenden methodischen Arbeit, desto klarer erscheint die Autorität als eine beherrschende Kategorie in der historischen Begriffsapparatur. Sie ist in der Tat, wie Hegel[17] sagt, »viel wichtiger als man zu glauben geneigt ist«, und wenn die große Aufmerksamkeit, welche dieses Verhältnis augenblicklich findet, durch die besonderen geschichtlichen Umstände, vor allem durch den Übergang zu sogenannten autoritären Staatsformen in der gegenwärtigen Periode bedingt sein mag, so tritt doch in dieser historischen Situation eine für die gesamte bisherige Geschichte entscheidende Realität hervor. In allen Formen der Gesellschaft, die aus den undifferenzierten primitiven Gemeinwesen der Vorzeit sich entwickelt haben, herrschen entweder wie in relativ frühen und einfachen Zuständen wenige Personen oder wie in den entfalteteren Gesellschaftsformen bestimmte Gruppen von Menschen über den Rest der Bevölkerung, das heißt, alle diese Formen sind durch Über- oder Unterordnung von Klassen gekennzeichnet. Immer hat der größere Teil der Menschen unter Leitung und Befehl des kleineren gearbeitet, und immer hat sich diese Abhängigkeit in einer schlechteren materiellen Existenz ausgedrückt. Nun ist bereits oben[18] ausgeführt worden, daß nicht nur der unvermittelte Zwang diese Ordnungen jeweils aufrechterhalten hat, sondern daß die Menschen selbst sie bejahen lernten. Bei allen grundlegenden Verschiedenheiten, durch welche die menschlichen Typen in den einzelnen Zeitabschnitten der Geschichte sich voneinander abheben, ist es ihnen doch gemeinsam, durch das jeweils die Gesell-

17 Hegel, ›Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte‹, in: *Sämtliche Werke*, Glockner, Band 11, S. 528.
18 Cf. oben S. 285 ff.

schaft kennzeichnende Herrschaftsverhältnis in allen Wesenszügen bestimmt zu sein. Wenn man die Ansicht, daß der Charakter aus dem völlig isolierten Individuum zu erklären sei, seit mehr als hundert Jahren fallenließ und den Menschen als je schon vergesellschaftetes Wesen begreift, so heißt dies zugleich, daß die Triebe und Leidenschaften, die charaktermäßigen Dispositionen und Reaktionsweisen von dem jeweiligen Herrschaftsverhältnis geprägt sind, in dem der gesellschaftliche Lebensprozeß sich abspielt. Nicht bloß im Geist, in den Vorstellungen, grundlegenden Begriffen und Urteilen, sondern auch im Inneren des Einzelnen, in seinen Vorlieben und Wünschen spiegelt sich die Klassenordnung wider, in der sein äußeres Schicksal verläuft. Autorität ist daher eine zentrale geschichtliche Kategorie. Daß sie im Leben von Gruppen und Individuen auf den verschiedensten Gebieten und in allen Zeiten eine so entscheidende Rolle spielt, beruht auf der bisherigen Struktur der menschlichen Gesellschaft. Über die ganze Zeitspanne, welche die Geschichtsschreibung erfaßt, vollzog sich die Arbeit, abgesehen von jenen Grenzfällen, als man gefesselte Sklaven mit der Peitsche auf die Äcker und in die Bergwerke trieb, in mehr oder weniger freiwilligem Gehorsam gegen Befehl und Anweisung. Weil das Handeln, welches die Gesellschaft am Leben erhielt und in dessen Vollzug die Menschen daher geformt wurden, in der Unterwerfung unter eine fremde Instanz geschah, standen alle Verhältnisse und Reaktionsweisen im Zeichen von Autorität.

Deren allgemeine Definition wäre notwendig äußerst leer, wie alle Begriffsbestimmungen, welche einzelne Momente des gesellschaftlichen Lebens in einer die ganze Geschichte umfassenden Weise festzulegen versuchen. Mag eine solche Definition mehr oder minder geschickt sein, sie bleibt so lange nicht nur abstrakt, sondern schief und unwahr, bis sie zu allen übrigen Bestimmungen der Gesellschaft in Verhältnis gesetzt ist. Die allgemeinen Begriffe, die das Fundament der Gesellschaftstheorie bilden, können in ihrer richtigen Bedeutung nur im Zusammenhang mit den anderen allgemeinen und besonderen Begriffen der Theorie, das heißt als Momente einer bestimmten theoretischen Struktur verstanden werden. Weil nun überdies die Beziehungen aller dieser Begriffe zueinander ebenso wie die des ganzen logischen

Gebildes zur Realität sich fortwährend ändern, so ist die konkrete, das heißt wahre Definition einer solchen Kategorie schließlich immer die ausgeführte Gesellschaftstheorie selbst, wie sie in ihrer Einheit mit bestimmten praktisch-historischen Aufgaben in einem geschichtlichen Augenblick wirksam ist. Abstrakte Definitionen enthalten die gegensätzlichen Bedeutungselemente, welche der Begriff infolge geschichtlicher Veränderungen gewonnen hat, unvermittelt nebeneinander, wie etwa der unhistorische, theoretisch nicht entfaltete Begriff von Religion zugleich Wissen und Aberglauben umschließt. Das gilt auch für die Autorität. Wenn wir vorläufig als autoritär jene inneren und äußeren Handlungsweisen ansehen, in denen sich die Menschen einer fremden Instanz unterwerfen, so springt sogleich der widerspruchsvolle Charakter dieser Kategorie in die Augen. Das autoritäre Handeln kann im wirklichen und bewußten Interesse von Individuen und Gruppen liegen. Die Bürgerschaft einer antiken Stadt, die sich gegen den Angriff fremder Eroberer verteidigt, jede planvoll vorgehende Gemeinschaft handelt insofern autoritär, als die Individuen nicht in jedem Augenblick wieder ein eigenes Urteil fällen, sondern sich auf einen übergeordneten Gedanken verlassen, der freilich unter ihrer Mitwirkung zustande gekommen sein mag. Durch ganze Zeitspannen hindurch lag Unterordnung im eigenen Interesse der Beherrschten wie die des Kindes unter eine gute Erziehung. Sie war eine Bedingung für die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten. Doch selbst zu den Zeiten, in welchen das Abhängigkeitsverhältnis zweifellos dem Stand der menschlichen Kräfte und ihrer Hilfsmittel angemessen war, ist es in der bisherigen Geschichte mit Versagungen für die Abhängigen verbunden gewesen, und in den Perioden der Stagnation und des Rückgangs bedeutete die zum Aufrechterhalten der jeweiligen Gesellschaftsform notwendige Bejahung der bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse durch die Beherrschten nicht allein die Verewigung ihres materiellen, sondern auch die ihres geistigen Unvermögens und wurde zur Fessel für die menschliche Entwicklung überhaupt.

Autorität als bejahte Abhängigkeit kann daher sowohl fortschrittliche, den Interessen der Beteiligten entsprechende, der Entfaltung menschlicher Kräfte günstige Verhältnisse bedeuten als auch einen

Inbegriff künstlich aufrechterhaltener, längst unwahr gewordener gesellschaftlicher Verhältnisse und Vorstellungen, die den wirklichen Interessen der Allgemeinheit zuwiderlaufen. Sowohl blinde und sklavische Ergebung, die subjektiv von seelischer Trägheit und Unfähigkeit zum eigenen Entschluß herrührt und objektiv zur Fortdauer beengender und unwürdiger Zustände beiträgt, als auch die bewußte Arbeitsdisziplin in einer aufblühenden Gesellschaft beruht auf Autorität. Und doch unterscheiden sich beide Weisen des Daseins wie Schlaf und Wachen, wie Gefangenschaft und Freiheit. Ob die faktische Bejahung eines bestehenden Abhängigkeitsverhältnisses, die sich nicht bloß in der grundsätzlichen Anerkennung, sondern weit mehr noch in der Unterordnung des alltäglichen Lebens bis in das geheimste Fühlen auszudrücken pflegt, tatsächlich den verschieden entwickelten menschlichen Kräften in der betreffenden Periode entspricht und daher objektiv angemessen ist, ob die Menschen, indem sie ihre abhängige Existenz instinktiv oder mit vollem Bewußtsein akzeptieren, sich um das ihnen erreichbare Maß an Kraftentfaltung und Glück betrügen oder dieses für sich selbst oder die Menschheit herbeiführen helfen, ob die bedingungslose Unterordnung unter einen politischen Führer oder eine Partei historisch nach vorwärts oder rückwärts weist, vermag allein die Analyse der jeweiligen gesellschaftlichen Situation in ihrer Totalität zu beantworten. Es gibt kein allgemein gültiges Urteil in dieser Hinsicht. Die Anerkennung der Rangverhältnisse, welche für den Absolutismus charakteristisch sind, wie die Unterordnung des Bürgertums unter die fürstliche Bürokratie, war im 16., 17. und teilweise noch im 18. Jahrhundert je nach der Lage in den verschiedenen Ländern ein produktiver Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung; im 19. ist dieses Verhalten zum Merkmal rückschrittlicher Gruppen geworden. Je nachdem, ob das Abhängigkeitsverhältnis, welches anerkannt wird, in der objektiven Rolle der führenden Klasse begründet ist oder seine vernünftige Notwendigkeit eingebüßt hat, werden auch die ihm entsprechenden Menschentypen im Vergleich zu anderen des gleichen Zeitalters als bewußt, tätig, produktiv, frei, weitblickend oder als sklavisch, innerlich träge, verbittert und treulos erscheinen. Aber auch diese Zuordnung darf nicht mechanisch angewandt werden. Die Rolle eines Auto-

ritätsverhältnisses in seiner Zeit und sein besonderer Inhalt, ferner der Grad der Differenziertheit der von ihm umspannten Individuen üben ihren Einfluß dabei aus, welche seelische Bedeutung das Anerkennen von Autorität besitzt. Bejahung und Verneinung im Bewußtsein besagen außerdem noch wenig über die Wirksamkeit des Verhältnisses im inneren Leben des Individuums. Einzelne Kategorien römischer Sklaven konnten ihre Sklaverei bejahen, ohne daß ihr Denken sklavisch wurde. Bei der Masse ihrer Herren in der Kaiserzeit bedeutet dagegen die Zuflucht zum System militärischer Tyrannen und ihre feige Duldung, wenn sie sich als schlecht erwiesen, bereits den Ausdruck welthistorischer Impotenz. Jedenfalls bildet die Stärkung und Schwächung von Autoritäten einen jener Züge der Kultur, durch welche sie selbst zum Element in der Dynamik des historischen Geschehens wird. Die Lockerung von Abhängigkeitsverhältnissen, welche im bewußten und unbewußten Leben der Masse verwurzelt sind, gehört zu den größten Gefahren für eine gesellschaftliche Struktur und zeigt an, daß sie spröde geworden ist. Das bewußte Verklären des Bestehenden weist auf eine kritische Periode der Gesellschaft hin und wird selbst »zu einer Hauptquelle ihrer Bedrohung«.[19] Krampfhafte Bestrebungen, sie zu erneuern und zu befestigen, wie die Kreuze in der römischen Arena und die Scheiterhaufen der Inquisition, kündigen entweder den Sturz einer gesellschaftlichen Ordnung oder eine Stagnationsperiode in der menschlichen Entwicklung an.

Das bürgerliche Denken beginnt als Kampf gegen die Autorität der Tradition und stellt ihr die Vernunft in jedem Individuum als legitime Quelle von Recht und Wahrheit entgegen. Es endigt mit dem Verhimmeln der bloßen Autorität als solcher, die ebenso leer an bestimmtem Inhalt ist wie der Begriff der Vernunft, seitdem Gerechtigkeit, Glück und Freiheit für die Menschheit als historische Losungen ausgeschieden sind. Wenn wir nicht so sehr auf die persönliche Absicht als auf die geschichtliche Wirkung Descartes' sehen, so erscheint dieser Denker, der als Schöpfer des ersten Systems der bürgerlichen Philosophie betrachtet wird, als Vorkämpfer gegen das Prinzip der Autorität im Denken über-

[19] H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven 1927, S. 387 (eigene Übersetzung).

haupt. »Die Nachwelt«, schreibt Buckle[20], selbst ein äußerst bewußter und kennzeichnender Historiker des Bürgertums, über Descartes, »ist ihm nicht so sehr für das, was er aufgebaut, als für das, was er niedergerissen, verpflichtet. Sein ganzes Leben war ein einziger großer und glücklicher Feldzug gegen die Vorurteile und Überlieferungen der Menschen. Er war groß als Schöpfer, aber bei weitem größer als Zerstörer. Hierin war er der treue Nachfolger Luthers, zu dessen Arbeiten die seinigen die geeignete Ergänzung bildeten. Er vollendete, was der große deutsche Reformator unvollendet gelassen hatte. Er hatte zu den alten philosophischen Systemen genau das nämliche Verhältnis wie Luther zu den Religionssystemen, er war der große Reformator und Befreier des europäischen Denkens.« Unter dieser Befreiung ist vor allem der Kampf gegen den Glauben an Autoritäten gemeint. In der großen bürgerlichen Philosophie bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts kehrt trotz aller inneren Widersprüche diese Absage an autoritäres Verhalten immer wieder. Der Angriff der englischen und französischen Aufklärung auf die Theologie geht in seinen mächtigsten Tendenzen keineswegs gegen die Annahme des Daseins Gottes überhaupt. Voltaires Deismus war gewiß nicht unaufrichtig. Er hat das Ungeheuere nicht fassen können, daß es bei der irdischen Ungerechtigkeit sein Bewenden haben sollte; die Güte seines Herzens hat dem schärfsten Verstand des Jahrhunderts einen Streich gespielt. Die Aufklärung bekämpfte nicht die Behauptung Gottes, sondern seine Anerkennung auf Grund bloßer Autorität. »Die Offenbarung muß von der Vernunft beurteilt werden«, heißt es bei Locke, dem philosophischen Lehrer der Aufklärer. »Die Vernunft muß unser höchster Richter und Führer in allen Dingen sein ... Der Glaube ist kein Beweis für die Offenbarung.«[21] In letzter Instanz soll der Mensch seine eigenen geistigen Fähigkeiten gebrauchen und nicht von Autoritäten abhängig sein.

In diesem Sinn stand auch Kant zur Aufklärung. »Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!«, ist

[20] Henry Thomas Buckle, *Geschichte der Zivilisation in England*, deutsch von Arnold Ruge, Band 1, 2. Abt., Leipzig und Heidelberg 1865, S. 72.
[21] John Locke, *Über den menschlichen Verstand*, Band II, 4. Buch, 19. Kap., §§ 14 und 15, Leipzig 1911/13.

nach ihm ihr Wahlspruch. »Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen (naturaliter maiorennes), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen.«[22] Das moralische Gesetz im Sinne Kants drückt »nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit ...«[23]. Bei Fichte erscheint der ganze Inhalt seiner Philosophie, wenn man ihn wörtlich nimmt, als Aufruf zur inneren Unabhängigkeit, zur Abschaffung der bloß auf Autorität beruhenden Ansichten und Verhaltensweisen. Was für alle bürgerlichen Schriftsteller gilt, daß die verächtlichste Kennzeichnung eines Menschen die eines Sklaven sei, trifft bei Fichte in besonderem Maße zu. Sein betonter Stolz auf die innere Freiheit, der bei ihm selbst noch mit dem heftigen, freilich utopistischen Willen zur Veränderung der Welt verbunden war, entspricht jener besonders in Deutschland weitverbreiteten Haltung, die sich mit äußerer Bedrückung abfand, indem sie die Freiheit in der eigenen Brust verschlossen wähnte und desto stärker die Unabhängigkeit der geistigen Person unterstrich, je tiefer die wirkliche geknechtet war. Als der Widerspruch zwischen innen und außen dann allzu störend ins Bewußtsein trat, gab es die Möglichkeit, ihn dadurch zu versöhnen, daß man, anstatt die spröde Wirklichkeit dem Willen zu unterwerfen, das eigene Innere mit der Wirklichkeit in Einklang brachte. Wenn Freiheit in der formalen Übereinstimmung von äußerem Dasein und eigener Entscheidung liegt, so hat sie nichts zu fürchten; es kommt nur darauf an, daß jeder das historische Geschehen und seinen Platz darin bejaht, was denn nach der neuesten Philosophie tatsächlich als die wahre Freiheit gilt: »Bejahen dessen, was sowieso geschieht.«[24]

In Fichtes Bewußtsein ist die Ablehnung des autoritären Denkens jedoch nicht in die Anerkennung der gegebenen Wirklichkeit umgeschlagen. Die Vernunft ist bei ihm wesentlich als Gegensatz zur

[22] Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Akademie-Ausgabe, Band VIII, S. 35.
[23] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Erster Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück, § 8, Akademie-Ausgabe, Band V, S. 33.
[24] Arnold Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin 1933, S. 133.

Autorität bestimmt. Seine Verkündigung, sich nicht beugen zu wollen, erinnert zwar im Vergleich mit Kant und den Franzosen an bloße Proklamation, und sein Gegensatz zum Bestehenden ist bereits zu prinzipiell, um ganz unversöhnlich zu sein. Um so deutlicher tritt – wenigstens in seinen frühen Schriften – das Ideal des bürgerlichen Denkens hervor. »Wer auf Autorität hin handelt, handelt« nach Fichte »notwendig gewissenlos.« Das ist »ein sehr wichtiger Satz, dessen Aufstellung in aller seiner Strenge höchlich not tut«[25]. Der Kreis von Menschen, zu welchem der Gelehrte spricht, hat sich nach ihm »zum absoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinschaftlichen Überzeugung seines Zeitalters« erhoben. »Der auszeichnende Charakter des gelehrten Publikums ist absolute Freiheit und Selbständigkeit im Denken; das Prinzip seiner Verfassung der Grundsatz, absolut keiner Autorität sich zu unterwerfen, in allem sich auf eignes Nachdenken zu stützen und schlechterdings alles von sich zu weisen, was durch dasselbe nicht bestätigt ist. Der Gelehrte unterscheidet vom Ungelehrten sich folgendermaßen: der letztere glaubt allerdings auch durch eigenes Nachdenken sich überzeugt zu haben und hat es: wer aber weiter sieht als er, entdeckt, daß sein System über Staat und Kirche das Resultat der gangbarsten Meinung seines Zeitalters ist ... Wie die gelehrte Untersuchung schlechterdings frei ist, so muß auch der Zutritt dazu jedem freistehen. Wer an Autorität innerlich nicht mehr glauben kann, dem ist es gegen das Gewissen, weiter daran zu glauben, und es ist ihm Gewissenspflicht, sich an das gelehrte Publikum anzuschließen ... Der Staat und die Kirche muß die Gelehrten dulden; außerdem würden sie die Gewissen zwingen, und niemand könnte mit gutem Gewissen in einem solchen Staate oder in einer solchen Kirche leben; denn auf den Fall, daß er an der Autorität zu zweifeln anfinge, sähe er keine Hilfe vor sich ... Beide müssen die Gelehrten dulden, d. h. sie müssen alles dasjenige dulden, worin ihr Wesen besteht: absolute und unbeschränkte Mitteilung der Gedanken. Alles, wovon jemand sich überzeugt zu haben glaubt, muß vorgetragen werden dürfen, so gefährlich und heillos es auch scheine.«[26] Fichte hat

[25] J. G. Fichte, ›Das System der Sittenlehre von 1798‹, 3. Hauptstück, § 15, in: *Werke*, Medicus, Band II, Leipzig o. J., S. 179.
[26] Ibid., 3. Hauptstück, § 18, S. 253 f.

das Verhältnis zwischen Vernunft und Autorität zum Maßstab für die Entwicklungsstufe des Menschengeschlechts gemacht. In den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* erklärt er als den »Zweck des Erdenlebens der menschlichen Gattung: alle seine Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten«[27]. In diesem Werk erkennt er auch, daß sein eigenes Prinzip in der bürgerlichen Welt, freilich in falscher Gestalt, das herrschende sei. Die Autoritätslosigkeit des Bürgertums erscheint ihm als Verfall an die Meinungen, welche gerade in Kraft sind. Sie bekommt in seiner Terminologie daher einen Doppelcharakter. Der anfangs scharfe Gegensatz von Vernunft und Autorität wird durch den Wunsch, diese durch jene zu begründen, zunehmend gemildert. Es beginnt die Zeit der Romantik, und Fichtes eigenes Denken gewährt den Polaritäten, das heißt den unversöhnten Widersprüchen des bürgerlichen Geistes Raum, es wird mehr und mehr kontemplativ. Doch hat er noch 1813 den »Fortgang der Geschichte« so bestimmt, »daß immerfort der Verstand Feld gewinne über den Glauben, so lange bis der erste den letzten ganz vernichtet und seinen Inhalt aufgenommen hat in die edlere Form der klaren Einsicht: daß jener diesem immer mehr die Außenwerke nehme und ihn nötige, ins Innere sich zurückzuziehen nach einer bestimmten Richtung und Regel... Man versteht ein geschichtliches Zeitalter, wenn man anzugeben vermag, wieweit dasselbe bestimmt sei durch den Verstand, wieweit durch den Glauben, und an welcher bestimmten Stelle die beiden Prinzipien miteinander im Streite liegen ... Der Streit kann zu Ende gebracht werden nur durch den ganz aufs reine gekommenen, d. i. den, allen Glauben aus sich ausscheidenden Verstand ... Jene Entwicklung aber ist die Geschichte, bestehend darum aus Glauben und Verstand, dem Streite beider, und dem Siege des letzten über den ersten.«[28]

Daß der Kampf gegen die Abhängigkeit von Autoritäten in der neueren Zeit unvermittelt in die Verhimmelung der Autorität als solcher umschlagen konnte, ist schon in seinem Ursprung angelegt. Die Befreiung von der päpstlichen Macht und die Rückkehr zum Wort ist im Protestantismus ohnehin im Namen der Autorität

[27] Ibid., Band IV, *5. Vorlesung*, S. 70.
[28] J. G. Fichte, *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich*, 1813, ibid., Band VI, S. 539 ff.

erfolgt. Nach dem Calvinismus »ist die eine große Sünde des Menschen der Eigenwille, und alles Gute, dessen der Mensch fähig ist, umschließt das eine Wort Gehorsam. Ihr habt keine Wahl; ihr müßt so handeln und nicht anders: ›was keine Pflicht ist, ist eine Sünde‹ ... Für einen Anhänger dieser Lebensansicht ist die Zerstörung und Zertretung irgend einer menschlichen Fähigkeit, irgend einer geistigen Kraft oder Empfänglichkeit kein Übel ...«.[29] Die geforderte Selbständigkeit war auch in der weltlichen Literatur wesentlich negativ gefaßt: als Unabhängigkeit des Denkens und der Aktivität im allgemeinen von einer zur Fessel gewordenen Tradition. Die Unhaltbarkeit der Eigentums- und Rechtsverhältnisse des Mittelalters zeigte sich in dem steigenden Mißverhältnis zwischen den ungenügenden Leistungen der feudalen Produktionsweise und den wachsenden Bedürfnissen der Volksmassen in Stadt und Land und im Zusammenhang damit in der Unfähigkeit der dazugehörigen kirchlichen und weltlichen Bürokratie, die infolge des Zurückbleibens ihrer Interessen hinter den Anforderungen eines sich steigernden gesellschaftlichen Lebens verkommen war. Das in dieser untergehenden Welt herrschende Prinzip der Geltung aus bloßer Tradition, das heißt aus Abstammung, Gewohnheit und Alter, wurde vom aufsteigenden bürgerlichen Geist verneint und dagegen die individuelle Leistung in theoretischer und praktischer Arbeit als gesellschaftlicher Maßstab verkündigt. Weil aber die Voraussetzungen der Leistung ungleich waren, ist das Leben unter diesem Prinzip trotz der ungeheuren Steigerung der Arbeitsproduktivität hart und drükkend gewesen. Das Massenelend in der absolutistischen und der liberalistischen Periode, der Hunger angesichts des phantastisch gewachsenen gesellschaftlichen Reichtums an Rohstoffen und Produktionsmethoden zeigen, daß die Befreiung in der Tat eine partikulare war.

In der Philosophie kommt dies in der Abstraktheit der Kategorie des Individuums zum Ausdruck, diesem Grundbegriff des Denkens der neueren Zeit. Deutlich wird er zuerst bei Leibniz aufgestellt: ein in sich abgeschlossenes, von der übrigen Welt getrenntes metaphysisches Kraftzentrum, eine von Gott auf sich allein gestellte,

[29] John Stuart Mill, ›Die Freiheit‹, in: *Gesammelte Werke*, Band 1, Leipzig 1869, S. 63.

absolut einsame Monade. Ihr Schicksal ist nach Leibniz in ihr selbst angelegt, ihre Entwicklungsstufe, ihr Glück und Unglück gehen auf die Dynamik im eigenen Inneren zurück. Sie selbst trägt für sich die Verantwortung; was sie ist und wie es ihr ergeht, liegt an ihrem eigenen Willen und an göttlichem Ratschluß. Durch diese Trennung des Individuums von Gesellschaft und Natur, die mit den anderen philosophischen Dualitäten von Denken und Sein, Wesen und Erscheinung, Körper und Geist, Sinnlichkeit und Verstand aufs engste zusammenhängt, wird der Begriff des freien Individuums, den das bürgerliche Denken dem Mittelalter entgegensetzt, als feste metaphysische Wesenheit gefaßt. Das Individuum soll sich selbst überlassen werden. Unter Überspringung seiner Abhängigkeit von den realen Existenzbedingungen der Gesellschaft wird es schon im Absolutismus und erst recht nach dessen Sturz als souverän gedacht. Weil das Individuum dabei bloß isoliert und als in sich vollendet genommen wurde, konnte es scheinen, daß die notwendige Abschaffung der alten Autoritäten ihm Genüge tue, da es alles aus sich selbst vermöge. In Wirklichkeit bedeutete die Befreiung für die Mehrzahl der Betroffenen zunächst, daß sie dem furchtbaren Ausbeutungsmechanismus der Manufakturen preisgegeben waren. Das auf sich selbst gestellte Individuum sah sich einer fremden Gewalt gegenüber, in die es sich schicken mußte. Es sollte der Theorie nach das Urteil keiner menschlichen Instanz ohne vernünftige Prüfung als bindend für sich anerkennen; dafür stand es aber nun in der Welt allein und mußte sich fügen, wollte es nicht untergehen. Die Verhältnisse selbst wurden autoritär. Das Mittelalter hatte die irdische Ordnung zum göttlichen Ratschluß in Beziehung gebracht und insofern als sinnvoll angesehen. In der neuen Zeit erscheinen alle Zustände der Wirklichkeit als bloße Fakten, die keinen Sinn erfüllen, sondern eben hinzunehmen sind. Daß die Klassenunterschiede nicht von Gott stammen, wird offenbar; daß sie aus dem menschlichen Arbeitsprozeß hervorgehen, ist noch nicht erkannt. Sie selbst und die damit zusammenhängenden Verhältnisse überhaupt erscheinen als ein dem souveränen Individuum, der metaphysischen Substanz des bürgerlichen Denkens Fremdes, als an sich seiende Wirklichkeit und treten dem erkennenden und handelnden Subjekt als anderes Prinzip entgegen. Die bürgerliche Philosophie ist dualistisch ihrem

Wesen nach, auch dort, wo sie pantheistisch auftritt. Wenn sie sich abmüht, die Trennung zwischen Ich und Welt im Medium des Denkens zu überbrücken und Natur und Geschichte als Ausdruck, Verkörperung, Symbol des menschlichen Wesens oder Geistes hinzustellen, so liegt eben darin die Anerkennung der Realität als eines Prinzips, das so, wie es ist, sein Recht hat und nicht etwa als abhängig und veränderlich, sondern als ein bedeutungsvolles, zu interpretierendes, wie eine »Chiffreschrift«[30] zu lesendes Sein genommen werden muß. Die Autoritäten sind vermeintlich gestürzt und erscheinen philosophisch in der Form metaphysischer Begriffe wieder. Die Philosophie ist dabei nur ein Reflex dessen, was sich gesellschaftlich zugetragen hat. Von den Schranken der alten, göttlich sanktionierten Eigentumsverhältnisse sind die Menschen befreit. Die neuen gelten als Natur, als Erscheinung eines Dings an sich, über das nicht zu diskutieren ist, das sich menschlichem Einfluß entzieht. Gerade in diesem philosophischen Tatbestand, daß das Individuum nicht in seiner Verflochtenheit mit Gesellschaft und Natur, sondern abstrakt gefaßt und zum reinen geistigen Wesen erhoben wird, einem Wesen, das nun die Welt als ewiges Prinzip und sei es als Ausdruck seines eigenen wahren Seins zu denken und anzuerkennen hat, spiegelt sich die Unvollkommenheit seiner Freiheit wider: die Ohnmacht des Einzelnen in einer anarchischen, von Widersprüchen zerrissenen, unmenschlichen Wirklichkeit.

Wenn sich der Stolz, keine Autorität gelten zu lassen, es sei denn, daß sie sich vor der Vernunft zu rechtfertigen vermag, in einer immanenten Analyse der Kategorien dieses Bewußtseins als brüchig erweist, so läßt sich diese Scheinhaftigkeit aus der zugrunde liegenden gesellschaftlichen Realität in zweifacher Weise entwickeln. Sie hat in der Undurchsichtigkeit des Produktionsprozesses der bürgerlichen Gesellschaft ihre einheitliche Wurzel, nimmt jedoch im Leben der beiden Klassen eine andere Bedeutung an. Der selbständige Unternehmer gilt in der freien Verkehrswirtschaft in seinen Entschlüssen als unabhängig. Welche Waren er herstellt, welche Art Maschinen er verwenden will, wie er Arbeiter und Maschinen zusammenbringt, welchen Standort er für seine Fabrik

[30] Cf. Karl Jaspers, *Philosophie*, Band III, Berlin 1932, S. 128 ff.

auswählt, all das erscheint als Folge seiner freien Entscheidung, als Produkt seines Weitblicks und seiner Schöpferkraft. Die große Rolle, welche Genie und Führerqualitäten in der neueren ökonomischen und philosophischen Literatur zu spielen pflegen, gehen zum Teil auf diesen Umstand zurück. »Ich hebe diese hohe Bedeutung des Genies und die Notwendigkeit, ihm in der Welt des Gedankens wie in der der Tat freien Spielraum zu wahren, mit Nachdruck hervor«[31], sagt John Stuart Mill und verbindet damit die allgemeine Klage, daß die Allgemeinheit ihm nicht genug Spielraum lasse. Diese Begeisterung für das Genie, die seither geradezu ein Kennzeichen des durchschnittlichen Bewußtseins geworden ist, konnte den Einfluß der großen Wirtschaftsführer darum so gut steigern helfen, weil im gegenwärtigen ökonomischen System die wirtschaftlichen Entwürfe tatsächlich weitgehend mit Divination, daß heißt mit Ahnungen verbunden sind. Für den kleinen Unternehmer liegen auch heute die Verhältnisse noch so wie während der liberalistischen Periode für die ganze Klasse. Bei seinen Dispositionen vermag er zwar frühere Erfahrungen heranzuziehen, seine psychologische Begabung und die Kenntnis der wirtschaftlichen und politischen Lage können ihm wohl zu Hilfe kommen, aber die Entscheidung über den Wert seines Produkts und damit auch seiner eigenen Tätigkeit fällt erst nachträglich auf dem Markt und enthält als Resultante aus den divergierenden, unübersichtlich wirkenden Kräften notwendig ein irrationales Moment. Der disponierende Fabrikdirektor hängt ebenso vom gesellschaftlichen Bedürfnis ab wie irgendein Handwerker des Mittelalters; insofern ist er keineswegs freier, nur meldet sich dies nicht durch die Wünsche eines übersichtlichen und festen Kundenkreises oder als Leistungsforderung eines Grundherrn an. Es kommt in der Verkäuflichkeit der Waren und dem erzielten Gewinn zum Ausdruck und offenbart seinen Machtanspruch am Ende des Geschäftsjahrs im Saldo der Bilanz. Im Tauschwert des Produkts macht sich auch der Gebrauchswert geltend, insofern die stoffliche Beschaffenheit der absetzbaren Waren auf Grund der notwendigen Rohstoffe, des zu erneuernden Produktionsapparats und der zu seiner Bedienung erforderlichen Menschen in gewissem

[31] John Stuart Mill, ibid., S. 67.

Maße vorgezeichnet ist; es drücken sich also beim Wert der Waren feststellbare materielle Relationen aus. Aber dieser Zusammenhang von Wert und gesellschaftlichem Bedürfnis ist in der gegenwärtigen Ordnung nicht nur durch berechenbare psychische und politische Elemente, sondern auch durch die Summation zahlloser unkontrollierbarer Ereignisse vermittelt.

Die klassische Periode dieses Zustandes ist zwar mit dem Liberalismus verflossen, und die individuelle Fähigkeit der guten Vorahnungen der Marktverhältnisse, Kalkulation und Spekulation, sind im gegenwärtigen Zeitalter, das nicht mehr durch die Konkurrenz zahlloser selbständiger Existenzen, sondern durch den Kampf monopolistischer Riesenkonzerne gekennzeichnet ist, in die umfassende Mobilisierung ganzer Nationen für gewaltsame Auseinandersetzungen umgeschlagen. Doch überträgt der kleine Kaufmann gleichwohl seine eigenen Schwierigkeiten gesteigert auf die Führer der vertrusteten Industrie. Wenn er selbst schon in seinen drükkenden Verhältnissen fortwährend lavieren muß, um nicht unterzugehen, so müssen nach seiner Meinung jene in der Tat Genies sein, um oben zu bleiben. Mögen sie selbst freilich erfahren, daß es weniger jene spirituellen Eigenschaften ihrer Väter waren, die sie in sich weiterentwickeln mußten, als vielmehr die rücksichtslose Festigkeit, welche die moderne Massenbeherrschung durch eine wirtschaftliche und politische Oligarchie verlangt, jedenfalls erscheint ihnen selbst die gesellschaftliche Wirklichkeit keineswegs als klar und übersichtlich. Einerseits treten die Bevölkerung des eigenen Landes sowie die feindlichen Mächtegruppen als gefährliche Naturgewalten auf, die man unterdrücken oder geschickt auf die eigenen Zwecke hinlenken muß, andererseits erzeugen die Mechanismen des Weltmarkts keine geringere Ratlosigkeit als eine enger begrenzte Konkurrenz, und die Ideologie, nach der die Tätigkeit der Wirtschaftsgrößen des genialen Instinkts bedürfe, wird von ihnen selbst nicht nur gefördert, sondern auch geglaubt. Auch von ihnen wird die gesellschaftliche Wirklichkeit als ein an sich seiendes, fremdes Prinzip erfahren, und die Freiheit besteht für sie wesentlich darin, sich diesem Schicksal durch aktive oder passive Methoden anzupassen, anstatt es nach einheitlichem Plan zu bestimmen. Die Gesellschaft erscheint unter der gegenwärtigen Wirtschaftsweise so blind wie die bewußtlose Natur; denn die Menschen

regeln den Prozeß, durch den sie in gesellschaftlicher Vereinigung ihr Leben gewinnen, nicht durch gemeinschaftliche Erwägungen und Beschlüsse, sondern die Produktion und Verteilung aller Lebensgüter vollzieht sich in zahllosen, unkoordinierten Aktionen und Auseinandersetzungen von Gruppen und Einzelnen. Unter dem Zeichen der totalitären Staaten hat die Verschärfung der äußeren Gegensätze nur scheinbar die inneren gemildert; diese werden vielmehr bloß mit allen Mitteln überdeckt und beherrschen, aus dem Bewußtsein verdrängt, die Kriegs- und Friedenspolitik Europas nach wie vor, wenn auch innerhalb der ökonomischen Probleme die Sorge um das System als solches gegenüber wirtschaftlichen Motiven im engsten Sinn hervortritt und der Politik zeitweilig ein konsequenteres und einheitlicheres Aussehen verleiht. Die Geschichte gleicht im bürgerlichen Zeitalter nicht einem bewußt geführten Kampf der Menschheit mit der Natur und der ständigen Entfaltung aller ihrer Anlagen und Kräfte, sondern einem sinnlosen Schicksal, gegenüber dem der Einzelne sich je nach seiner Klassensituation mehr oder weniger geschickt verhalten kann. In der Freiheit und scheinbaren Genialität des Unternehmers, deren Ruf dazu beiträgt, seine Autorität zu stärken, steckt als ihr Kern die Anpassung an einen gesellschaftlichen Zustand, in dem die Menschheit ihr Schicksal nicht in die Hand genommen hat, die Unterwerfung unter ein blindes Geschehen anstelle seiner vernünftigen Regelung, die Abhängigkeit von einem irrationalen Zustand der Gesellschaft, den man ausnutzen muß, anstatt ihn in seiner Totalität zu gestalten, kurz, in dieser Freiheit steckt ein zwar ursprünglich notwendiger, heute rückschrittlicher Verzicht auf Freiheit, die Anerkennung der blinden Macht des Zufalls, eine längst diskreditierte Autorität. Diese aus der Irrationalität des ökonomischen Prozesses stammende Abhängigkeit des Unternehmers tritt in der Ohnmacht gegenüber den sich vertiefenden Krisen und der Ratlosigkeit auch in den leitenden Kreisen der Wirtschaft allenthalben hervor. Indem das Bewußtsein der Bankiers, Fabrikherren und Kaufleute, so wie es in der kennzeichnenden Literatur der letzten Jahrhunderte seinen Ausdruck fand, die Demut von sich ausgeschieden hat, erfuhr es zugleich die gesellschaftlichen Tatsachen als eine übergeordnete blinde Instanz und ließ sein Verhältnis zu den Mitmenschen im Gegensatz

zum Mittelalter durch die anonyme ökonomische Notwendigkeit vermitteln. Es findet so eine neue und machtvolle Autorität. Bei der Entscheidung über das Los von Menschen, über Anwerbung und Entlassung von arbeitenden Massen, Ruinierung der Bauern in ganzen Bezirken, Entfesselung von Kriegen und so fort ist nicht etwa an die Stelle der Willkür die Freiheit, sondern der blinde ökonomische Mechanismus getreten, ein anonymer Gott, der die Menschen versklavt und auf den sich diejenigen berufen, die, wenn auch nicht die Gewalt über ihn, so doch den Vorteil von ihm haben. Die Machtherren haben aufgehört, als Repräsentanten einer weltlichen und himmlischen Autorität zu handeln, und sind dafür Funktionen der Eigengesetzlichkeit ihrer Vermögen geworden. Statt durch die behauptete Innerlichkeit sind die scheinbar freien Unternehmer durch eine seelenlose ökonomische Dynamik motiviert, und sie haben keine Wahl, sich diesem Sachverhalt zu widersetzen, es sei denn durch die Preisgabe ihrer Existenz. Die möglichst vollständige Anpassung des Subjekts an die verdinglichte Autorität der Ökonomie ist zugleich die Gestalt der Vernunft in der bürgerlichen Wirklichkeit.

Wie die Scheinhaftigkeit der philosophischen Ablehnung von Autorität in der Stellung des Unternehmers im Produktionsprozeß begründet ist, so gleichermaßen auch im Leben des Arbeiters. Daß dieser die äußere Freiheit im Sinne der Freizügigkeit und Entscheidung für einen bestimmten Beruf auch formell erst sehr spät kennenlernte, und dann in der durch Armut höchst beschränkten Form, ist bekannt. Wenn die Grundherren in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts beim Übergang zur Weidewirtschaft ihre Pächter »durch Gewalt und List« von ihren Äckern vertrieben und sie damit im negativen Sinn befreiten, nämlich aller Mittel zum Lebensunterhalt beraubten, wie es aus der berühmten Schilderung der *Utopia* hervorgeht, so hat dies in der Geschichte Europas gewiß nicht die Möglichkeit bedeutet, Ort und Inhalt der Arbeit auszuwählen. Die Massenhinrichtungen von Landstreichern in dieser Periode leiten die lange Geschichte des Elends der freien Arbeiter ein. Als die Manufakturen, die in Italien bis ins 15. Jahrhundert zurückreichen, vom Ende des 17. an neben der Hausindustrie, das heißt dem Verlagssystem, allmählich Bedeutung gewannen, waren sie Stätten des Grauens. Wenn sie meist mit

Waisen- und Irrenhäusern und Spitälern verbunden waren, besagt das keineswegs, daß die Arbeitsstätte gleichzeitig ein Spital, sondern daß vielmehr das Spital eine Arbeitsstätte war und die Menschen eher an der Arbeit als an einem anderen Siechtum starben. Die Lehre, daß das isolierte Individuum selbst der Urheber seines Schicksals sei, die freilich erst in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts im liberalistischen England ihren gesellschaftlichen Inhalt restlos offenbarte, hat schon in den vorhergegangenen Jahrhunderten in der Erbarmungslosigkeit, mit der man die Armen in Bergwerke und Manufakturen preßte, einen adäquaten Ausdruck gefunden. Das Altertum und das beginnende Mittelalter sind grausam gewesen, aber mit dem zunehmenden Bedarf an Menschen in der sich ausbreitenden freien Verkehrswirtschaft hat sich der Zwang zu mörderischer Arbeit für die Massen zur ethischen Forderung rationalisiert. Entsprechend ist man nicht nur gegen Arme, sondern gegen alle Ohnmächtigen überhaupt, Kinder, Greise und Kranke vorgegangen. Das Edikt des Großen Kurfürsten von 1618 über die Errichtung von Zuchthäusern, Spinnhäusern und Manufakturen, in welchen auch alle Arbeitslosen und ihre Kinder, nötigenfalls zwangsweise, untergebracht werden sollten, wollte nicht nur dem Gedeihen der Tuchindustrie, sondern auch der Erziehung der Arbeitsscheuen zur Arbeit dienen [32]; es kennzeichnet die Gesinnung der Epoche. Sie erstreckte sich auch über das 18. Jahrhundert. »Friedrich der Große«, schreibt Kulischer, »hält die Kinderbeschäftigung für so wichtig, daß er bei seiner Anwesenheit in Hirschberg in Schlesien 1766 den Kaufleuten eine Sendung von 1000 Kindern im Alter von 10 bis 12 Jahren anbietet, um sie zum Spinnen zu verwenden; die Ablehnung dieses Angebots erweckt sein höchstes Mißfallen.« [33] Einem Unternehmer, der sich über die Qualität der von Holland und Dänemark bezogenen Arbeiter beklagte, hatte er Waisenkinder überlassen. 1748 werden Kinder aus dem Potsdamer Waisenhaus an einen anderen Produzenten überwiesen. Frankreich, England und Holland haben die Arbeit der Kinder

[32] Cf. Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Band II, Berlin 1929, S. 151.

[33] Ibid., S. 187 f.; cf. auch S. 113–197, ferner andere wirtschaftsgeschichtliche Darstellungen wie die von Herkner, Gothein, Cunow.

von vier Jahren an in Hausindustrie und Manufakturen im allgemeinen für durchaus zulässig erachtet und selbstverständlich auch die Arbeit der Greise und der Kranken. Selten findet man ein Dekret, das die Kinder vor dem Bergwerk beschützt. Die Arbeitszeit dauert jedenfalls nicht weniger als dreizehn Stunden täglich, häufig aber länger. Von Freizügigkeit war keine Rede; weder durften die Arbeiter im Verlagssystem für auswärtige Verleger arbeiten noch konnten die der Manufakturen ohne Erlaubnis ihres Herrn den Betrieb verlassen. Wenn die mit oder ohne Zustimmung der Familie in die verschiedenen Arbeitstätten gepreßten Kinder entliefen, wurden sie mit Hilfe der Behörden wieder eingefangen. Streiks wurden schwer bestraft und die Löhne absichtlich und mit Unterstützung, ja, kraft ausdrücklicher Anweisung der Regierungen nieder gehalten. Spinozas Freund und Auftraggeber de Witt forderte eine obrigkeitliche Herabsetzung der Löhne. Es bestand die allgemeine Überzeugung, daß, solange der Arbeiter eine Münze in der Tasche oder den geringsten Kredit habe, er dem Laster des Müßiggangs verfalle, das heißt in Wahrheit unter keinen Umständen sich den mörderischen Arbeitsbedingungen fügen wollte. Im repräsentativen ökonomischen Denken des 18. Jahrhunderts bedurfte es zur ernsthaften Kritik daran, daß Arbeiter gegen ihren Willen in einer Manufaktur zurückgehalten wurden, der Fortschrittlichkeit eines Turgot, und zur Feststellung, daß die Arbeit aus einer Notwendigkeit zur Geißel werden kann, der ganzen Lebenserfahrung Voltaires. »L'homme est né pour l'action«, schreibt er in den zwanziger Jahren, »comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N'être point occupé et n'exister pas est la même chose pour l'homme. Toute la différence consiste dans les occupations douces ou tumultueuses, dangereuses ou utiles.« Und fünfzig Jahre später fügt er diesen Zeilen noch eine hinzu: »Job a bien dit: L'homme est né pour le travail comme l'oiseau pour voler, mais l'oiseau en volant peut être pris au trébuchet.«[34]

Nicht der Widerspruch jedoch zwischen der Existenz dieser Massen, die zwar nicht leibeigen hießen, aber aufs fürchterlichste ausgebeutet wurden, und der Lehre von der Freiheit und Würde

[34] Voltaire, ›Remarques sur les pensées de M. Pascal‹, in: *Œuvres*, Garnier Frères, Band XXII, Paris 1883/85, S. 41 f.

des Menschen, die seit den Zeiten Picos della Mirandola die Philosophie beherrscht, steht hier in Frage, sondern nur ein Moment am Arbeitsverhältnis der neueren Zeit, nämlich die Maskierung der Autorität, wie sie sich für den Arbeiter ergibt. Im Arbeitssystem, das im 19. Jahrhundert in Europa ziemlich allgemein zur Herrschaft gelangte und in den Städten eine lange Vorgeschichte hat, wird das Verhältnis zwischen Unternehmer und Arbeitern durch sogenannten freien Vertrag begründet. Auch wenn die letzteren sich in Gewerkschaften zusammenschlossen und ihre Funktionäre unter teilweisem Verzicht auf eigene Bewegungsfreiheit mit der Tätigung von Verträgen beauftragten, werden diese letzten Endes auf den Entschluß der Arbeiter selbst zurückgeführt. »Die Festsetzung der Verhältnisse zwischen den selbständigen Gewerbetreibenden und den gewerblichen Arbeitern ist, vorbehaltlich der durch Reichsgesetz begründeten Beschränkungen, Gegenstand freier Übereinkunft«, hieß es in der *Gewerbeordnung des Deutschen Reiches* (§ 105). Diese Freiheit hatte aber noch andere und wichtigere Schranken als das Reichsgesetz, Schranken, die keineswegs in der Natur oder in dem geringen Entwicklungsgrad der menschlichen Kräfte, sondern in der Eigenart der herrschenden Gesellschaftsform begründet sind und doch als unaufhebbar, als schlechthin zu respektierende Instanz erscheinen. Wenn beide Parteien des Arbeitsverhältnisses für frei gelten, so wird dabei insgeheim davon abstrahiert, daß der Zwang, in das Verhältnis einzutreten, verschieden wirkt. Der Arbeiter ist arm und hat die ganze Konkurrenz seiner eigenen Klasse im nationalen und internationalen Maßstab gegen sich. Hinter jedem Einzelnen steht unmittelbar Hunger und Elend. Sein Vertragspartner dagegen hat nicht nur Produktionsmittel, Überblick, Einfluß auf die Staatsgewalt und alle Möglichkeiten der Propaganda, sondern auch Kredit. Dieser Unterschied von Reich und Arm ist gesellschaftlich bedingt, von den Menschen gesetzt und aufrechterhalten, und doch stellt er sich dar, als sei er naturnotwendig, als könnten die Menschen gar nichts daran ändern. Der einzelne Arbeiter ist dringender auf Abschluß des Vertrags angewiesen als sein Partner und findet im großen und ganzen die Bedingungen schon vor, denen er sich fügen muß. Sie sind keineswegs vom Unternehmer willkürlich ersonnen und diktiert. Dieser konnte

vielmehr den Gewerkschaftsfunktionären, die gewisse Verbesserungen erzielten, rasch die Grenzen zeigen: seine Konkurrenzfähigkeit gegenüber anderen Unternehmern im In- und Ausland. In diesem Hinweis, vor dem auch jene Organisationen sich zu beugen hatten, kam der Wesenszug des herrschenden Systems zum Ausdruck, daß die Arbeit ihrer Art und ihrem Inhalt nach nicht von dem bewußten Willen der Gesellschaft selbst, sondern durch blindes Zusammenwirken zersplitterter Kräfte bestimmt wird, derselbe Wesenszug, der auch mit der Unfreiheit des Unternehmers zusammenfällt. Der Unterschied liegt darin, daß diese bewußtlose Notwendigkeit, in die freilich die gesamte bewußte Anstrengung der Individuen und Völker ebenso wie der politische und kulturelle Apparat als wichtiges Moment eingeht, für die eine Seite die Bedingung ihrer Herrschaft, für die andere die Härte des Schicksals darstellt. Die Unterwerfung unter die gegebenen ökonomischen Verhältnisse, die der Arbeiter im freien Vertrag vollzieht, ist zugleich die unter den privaten Willen des Unternehmers; indem der Arbeiter die Autorität der wirtschaftlichen Tatsachen anerkennt, erkennt er faktisch die Machtstellung und Autorität des Unternehmers an. Soweit er idealistischen Lehren von Freiheit und Gleichheit und der absoluten Souveränität der Vernunft, wie sie im letzten Jahrhundert herrschend waren, Glauben schenkte, soweit er sich unter den gegebenen Verhältnissen selbst als frei empfand, ist sein Bewußtsein in der Tat ideologisch gewesen; denn die Autoritäten waren nicht gestürzt, sie verbargen sich bloß hinter der anonymen Macht der ökonomischen Notwendigkeit oder, wie man zu sagen pflegt, hinter der Sprache der Tatsachen.

Das Bestreben, die Abhängigkeit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, deren Ideologie die irrationale Autorität von Personen und anderen Mächten bis zum Beginn der neuesten Phase verwarf, durch scheinbar natürliche Umstände zu begründen und als unausweichlich hinzustellen, bildet das bewußte und unbewußte Motiv eines Teils der geisteswissenschaftlichen Literatur. Die Unterordnung unter den fremden Willen ergibt sich zwar nicht mehr aus einfacher Anerkennung der Tradition, aber dafür aus scheinbaren Einsichten in ewige Tatbestände. »Soweit die sachliche Natur der ausführenden Arbeit«, heißt es in einem

charakteristischen Lehrbuch der Nationalökonomie[35], »eine als Ungunst empfundene oder eine tatsächlich ungünstige Wirkung besitzt, ist letztere unvermeidlich. Wie oben hervorgehoben, erfordert die ausführende Arbeit unter allen Umständen eine persönliche Unterordnung, eine Unterwerfung des eigenen Willens unter einen führenden, leitenden und bringt dadurch eine Scheidung der sozialen Stellungen mit sich, die niemals zu vermeiden sein wird. Insofern ein großer Teil der ausführenden Arbeit mit Gefahren für Leben und Gesundheit, mit einer größeren Einbuße an Behagen und Wohlsein verknüpft ist als in anderen Arbeitsgebieten, liegen – die Notwendigkeit der Arbeiten für die Güterversorgung der Menschen vorausgesetzt – Übel vor, die unvermeidlich sind und immer von irgendeinem Teile der Gesellschaft getragen werden müssen. Sie können durch keine Art des Arbeitssystems aus der Welt geschafft werden.« Zeigen solche Darstellungen wie die angeführte im übrigen arbeiterfreundliche Züge, so pflegen sie hervorzuheben, daß »viele Momente ungünstiger Gestaltung des Arbeitsverhältnisses (äußere Bedingungen der Arbeit, Arbeitsstätte, Arbeitszeit, Arbeitslohn)« durchaus verbessert werden können. Die Verknüpfung der leitenden Funktionen mit einem angenehmen und der ausführenden mit einem schweren Leben und die schicksalhafte Verteilung der beiden Existenzweisen auf bestimmte Gruppen der Gesellschaft wird jedoch als unabänderlich vorausgesetzt. In Wahrheit wird dabei ein geschichtliches Verhältnis zum übergeschichtlichen erhoben; denn diese Verteilung der Arbeit und des Anteils an den Glücksgütern des Lebens ist einer bestimmten Entwicklungsstufe der menschlichen Kräfte und ihrer Hilfsmittel angemessen und verliert im Lauf der Geschichte ihre produktive Bedeutung. Die bürgerliche Arbeitsverfassung, in welcher die Unterordnung nicht mehr durch Geburt, sondern durch freien Vertrag zwischen Privatpersonen begründet wird und unmittelbar nicht der Unternehmer, sondern die ökonomischen Verhältnisse gebieterisch zur Unterwerfung treiben, hat in der Tat eine äußerst produktive und fördernde Bedeutung gehabt. Die Abhängigkeit vom Unternehmer und den mit ihm verbundenen gesellschaftlichen Mächten, welche durch das Einfügen in eine

[35] E. von Philippovich, *Grundriß der politischen Ökonomie,* Band 1, Tübingen 1919, S. 155.

scheinbar bloß natürliche Notwendigkeit vermittelt war, der Gehorsam gegenüber dieser Person, die durch ihr Vermögen zum Leiter der Produktion bestellt war, war sachlich berechtigt. Dieser Zustand entsprach dem Unterschied zwischen den Fähigkeiten der unentwickelten Massen und denen der gebildeten Oberschicht sowie der schlecht durchrationalisierten Technik der Betriebsführung und Disposition infolge einer ungenügenden Maschinerie und eines erst noch zu entfaltenden Verkehrsapparats. Daß sich die Menschen der Hierarchie fügen lernten, war eine der Bedingungen für den ungeheuren Aufschwung der Arbeitsproduktivität, der sich seitdem vollzogen hat, und darüber hinaus für die Entwicklung des individuellen Selbstbewußtseins. Deshalb ist diese maskierte und vermittelte Autorität lange Zeit hindurch zwar erbarmungslos, aber geschichtlich vernünftig gewesen. Die irrationale Gestalt, in der sie erscheint, bedeutet aber, daß sie gar nicht aus dieser historischen Situation, also aus dem Verhältnis zwischen den menschlichen Fähigkeiten und den durch die Produktionsweise vorgezeichneten Funktionen begründet wurde, sondern durch die verselbständigte anonyme Notwendigkeit. Diese scheint auch dann noch fortzubestehen, wenn die Leitung der Produktion durch private, miteinander konkurrierende Interessen und Interessengruppen, die eine Bedingung kulturellen Fortschritts war, längst problematisch geworden ist.
Die Stellung zur Autorität in der neueren Zeit erweist sich daher als nicht so einfach, wie es nach der klaren und bestimmten Ausdrucksweise mancher Denker scheinen will. Die in der Philosophie behauptete Freiheit ist eine Ideologie, das heißt ein durch die spezifische Form des gesellschaftlichen Lebensprozesses notwendiger Schein. Die beiden kennzeichnenden gesellschaftlichen Gruppen konnten ihm deshalb anheimfallen, weil einer jeden von ihnen ihre eigene Unfreiheit ebenso wie die der anderen auf eine bestimmte, ihrer Stellung im Produktionsprozeß entsprechende Weise verschleiert war. Unfreiheit meint hier die nicht vernünftig begründete Abhängigkeit von den Gedanken, Entschlüssen, Handlungen anderer Menschen, also genau das, was die bürgerlichen Denker am Mittelalter verwarfen. Man beugt sich den Umständen, fügt sich in die Wirklichkeit. Die Bejahung des Autoritätsverhältnisses zwischen den Klassen geschieht nicht in der direkten Form

der Anerkennung eines ererbten Anspruchs der Oberklasse, sondern dadurch, daß die Menschen bestimmte ökonomische Daten, wie zum Beispiel die subjektiven Schätzungen der Güter, Preise, Rechtsformen, Eigentumsverhältnisse und so fort als unmittelbare oder natürliche Tatsachen gelten lassen und diesen zu entsprechen meinen, wenn sie sich jener unterordnen.

Diese komplizierte Struktur der Autorität hatte im Liberalismus ihre Blütezeit. Aber auch in der Periode des totalitären Staats bildet sie einen Schlüssel zum Verständnis menschlicher Reaktionsweisen. Die Abhängigkeitsverhältnisse in der Wirtschaft, die für das gesellschaftliche Leben grundlegend sind, mögen gedanklich noch so sehr vom Staat hergeleitet werden; daß dieser von den Massen der Bevölkerung absolut bejaht wird, ist nur möglich, soweit jene für sie noch nicht wahrhaft zum Problem geworden sind. Daher müßte der Versuch, die Autoritätsstruktur der Gegenwart mit den Beziehungen zwischen Führer und Gefolgschaft zu identifizieren und die Bejahung dieser Hierarchie einseitig zur grundlegenden zu machen, notwendig fehlschlagen. Vielmehr ist das neue Autoritätsverhältnis selbst, das heute im Vordergrund des Denkens und des Fühlens steht, nur möglich, weil jenes andere, mehr alltägliche und zugleich tiefere seine Macht noch nicht verloren hat, eine Macht, die freilich wiederum von ihm gestützt wird. Die politische Führerschaft ist wirksam, weil große Massen bewußt und unbewußt ihre wirtschaftliche Abhängigkeit als notwendig anerkennen oder wenigstens nicht ganz begreifen, und dieser Zustand wird durch das politische Verhältnis rückwirkend befestigt. Mit der Verneinung des faktischen Abhängigkeitsverhältnisses in der Wirtschaft, mit dem Zurückgehen hinter die scheinbar unbedingte ökonomische Notwendigkeit durch theoretische Erkenntnis, mit dem Zusammenbruch der Autorität im bürgerlichen Sinn hätte auch diese neue Autorität ihre stärkste ideologische Basis verloren. Die unterschiedslose Beurteilung der autoritären Regierungen ohne Rücksicht auf die zugrunde liegende ökonomische Struktur sieht daher vom Wesentlichen ab.

Daß die Gestaltung und das Bestehen irrationaler Autoritätsverhältnisse in unverhüllter Form zu den Faktoren gehören, welche das tieferliegende ökonomische Verhältnis stärken und in Wech-

selwirkung mit ihm stehen, geht schon aus der Verbreitung des Protestantismus hervor. Die ganze politische, religiöse und philosophische Literatur der Neuzeit ist vom Lobpreis der Autorität, des Gehorsams, des Opferwillens, der harten Pflichterfüllung durchsetzt. Wenngleich diese Mahnungen, die mit der abnehmenden Vermögenslage der Adressaten einen um so härteren Sinn annehmen, mehr oder minder künstlich und geistreich mit den Losungen der Vernunft, der Freiheit, des Glücks für eine möglichst große Anzahl, der Gerechtigkeit für alle zusammengebracht werden, so offenbart sich darin doch die Nachtseite des herrschenden Zustands. Seit den Anfängen der neuen Wirtschaftsweise ist man gezwungen gewesen, die ohnehin eindringliche Sprache der ökonomischen Tatsachen, welche zur Unterordnung unter die Produktionsverhältnisse trieben, nicht nur durch den politischen, religiösen, moralischen Zwang, sondern ebenso durch den ehrfürchtigen, rauschhaften, masochistischen Schauer vor heiligen und unheiligen Personen und Mächten zu verstärken. Wenn somit die Philosophie nach dem Ersten Weltkrieg den Sieg der autoritären Regierungsformen vorbereiten half, so konnte sie sich auf eine lange Tradition berufen. Max Scheler hat sogar noch bürgerliche Denker wie Hobbes kritisiert, weil sie »Gehalt und Wesen von ›gut‹ und ›böse‹ selbst auf Normen und Befehle einer Autorität gründen« wollten [36]. Er selbst verwahrt sich dagegen, dieser »sog. Autoritätsethik« Vorschub zu leisten, und verhimmelt dafür unmittelbar »den sittlichen Eigenwert der Autorität«. Er behauptet zwar, daß es »in Problemen der theoretischen Erkenntnis keinerlei ›Autorität‹ gibt und deren etwaigen faktischen Ansprüchen mit Recht das Prinzip der ›Freiheit der Forschung‹ entgegengehalten wird«, nimmt jedoch schon an, die »sittlichen Wertschätzungen und die auf sie gebauten Forderungen« könnten nur auf Grund echter Autorität eingesehen werden, »indem sie *zuerst* einsichtslos auf deren bloße Befehle hin praktisch vollzogen werden« [37]. Sein Denken gehört zum Übergang der liberalistischen in die totalitäre Staatsform. Inhalt und Struktur des grundlegenden Autoritäts-

[36] Max Scheler, ›Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik‹, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band II, Halle an der Saale 1916, S. 197.
[37] Ibid., S. 198.

verhältnisses werden in der kennzeichnenden Philosophie beider Perioden nicht zum Thema gemacht.
Und doch prägt dieses das Gesicht der Epoche und das Wesen der in ihr vorherrschenden Menschentypen. Die gegenwärtige Gesellschaftsform beruht, ebenso wie die früheren, auf dem für sie selbst kennzeichnenden Abhängigkeitsverhältnis. Auch die scheinbar eigengesetzlichen beruflichen und privaten Beziehungen der Menschen sind von der Abhängigkeit bestimmt, die in der Produktionsweise begründet ist und sich unmittelbar im Sein der sozialen Klassen ausdrückt. Das sich selbst frei fühlende, aber gesellschaftlich bedingte Tatsachen als unabänderlich anerkennende, die eigenen Interessen auf dem Boden der gegebenen Wirklichkeit verfolgende Individuum ist ihr Produkt. Bevor das Bürgertum Anteil an der politischen Macht gewann, standen in dieser Gesinnung Freiheit und Vertrauen in die eigene Vernunft, aus der das Staatswesen und die Moral wie mathematische Entwürfe konstruiert werden sollten, im Vordergrund. Unter der bürgerlichen Herrschaft selbst, im Liberalismus, tritt dieser rationalistische Zug gegenüber dem empiristischen zurück. Jedoch stehen beide Elemente, Spontaneität der Vernunft und Heteronomie, Freiheit und blinder Gehorsam, Selbständigkeit und Gefühl der Ohnmacht, Respektlosigkeit und unkritische Bewunderung, Intransigenz im Prinzipiellen und Ratlosigkeit in der Realität, formalistische Theorie und geistlose Summation von Daten, sowohl im öffentlichen Leben der gesamten Epoche als auch in ihren ideologischen Produkten mehr oder minder zufällig nebeneinander. Die kulturellen Institutionen und Tätigkeitszweige, Kirche, Schule, Literatur und so fort reproduzieren diese Widersprüche im Charakter des Menschen; ihre Unüberwindlichkeit unter den gegebenen Verhältnissen folgt aus dem Tatbestand, daß die Einzelnen frei zu handeln glauben, während doch die Grundzüge der gesellschaftlichen Ordnung selbst sich dem Willen dieser isolierten Existenzen entziehen und die Menschen daher bloß anerkennen und feststellen, wo sie gestalten könnten, und jener Freiheit entbehren, deren sie immer dringender bedürfen, nämlich den gesellschaftlichen Arbeitsprozeß und damit die menschlichen Beziehungen überhaupt vernünftig, das heißt nach einheitlichem Plan im Interesse der Allgemeinheit zu regeln und zu lenken. Ein gutes Exem-

plar jenes Liberalen, wie er noch in relativ starken bürgerlichen Gemeinwesen vorkommt, bietet ein Bild der Freiheit, Aufgeschlossenheit und des guten Willens dar. Er weiß von sich als dem Gegenteil eines Sklaven; aber sein Sinn für Gerechtigkeit und die Zielsicherheit seines Entschlusses bleiben immer in bestimmten, durch den ökonomischen Mechanismus gesetzten Grenzen eingeschlossen und kommen nicht in der Ordnung der gesellschaftlichen Totalität zum Ausdruck. Diese Grenzen, die er anerkennt, können sich für ihn und jeden anderen im nächsten Augenblick so verändern, daß er selbst und die Seinen ohne eigene Schuld zu Bettlern werden. Auch noch in seiner Freiheit, Güte und Freundschaft werden diese Schranken fühlbar. Er ist weniger sein eigener Herr, als es zunächst scheinen könnte. Das Selbstgefühl der eigenen Unabhängigkeit und die ihm entsprechende Achtung der Freiheit und Würde des Mitmenschen sind bei aller Aufrichtigkeit abstrakt und naiv.

Diejenige gesellschaftliche Tatsache, deren Anerkennung als einer naturgegebenen am unmittelbarsten die bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse sanktioniert, ist der Unterschied des Eigentums. Wer arm ist, muß hart arbeiten, um leben zu dürfen, ja, er muß diese Arbeit, je stärker die strukturelle Reservearmee der Industrie anschwillt, als große Wohltat und Bevorzugung empfinden, was er auch tut, sofern er dem bürgerlich-autoritären Typus angehört. Der Verkauf seiner Arbeitskraft »aus freien Stücken« bedingt die fortwährende Steigerung der Macht der Herrschenden, der Unterschied zwischen Verdienst und Vermögen beider Klassen wächst ins Phantastische. Da mit der zunehmenden Irrationalität des Systems jene ohnehin speziellen und isolierten Tüchtigkeiten, die früher noch gewisse Chancen des Aufstiegs bildeten und die *fable convenue* des gerechten Einklangs zwischen Genuß und Leistung notdürftig begründeten, gegenüber äußerlichen Faktoren des persönlichen Schicksals immer gleichgültiger werden, tritt das Mißverhältnis zwischen dem guten Leben und der Stufenleiter menschlicher Qualitäten immer offener zutage. Während im Bild einer gerechten Gesellschaft der Anteil eines jeden an dem, was sie der Natur abgewinnt, auf vernünftige Prinzipien zurückgeht, ist er hier dem Zufall preisgegeben, und die Anerkennung dieses Zufalls ist identisch mit der Anbetung des bloßen Erfolgs, diesem

Gott der modernen Welt. Er steht in keinem sinnvollen Zusammenhang zu einer Anstrengung, welche die der anderen an Kraft, Geist, Fortschrittlichkeit überragte; es ist die bloße Tatsache, daß es einer erreicht hat, daß einer Geld, Macht, Beziehungen hat, die ihn über andere erheben, die andere in seine Dienste zwingen. Das bewußte Walten der gesellschaftlichen Gerechtigkeit hat sich in den Gerichtssaal zurückgezogen und scheint dort, abgesehen vom politischen Kampf, wesentlich mit Dieben und Mördern beschäftigt zu sein. Der blinde Urteilsspruch der Ökonomie, dieser mächtigeren gesellschaftlichen Instanz, welche den größten Teil der Menschheit zu sinnlosem Elend verdammt und unzählige Fähigkeiten ersticken läßt, wird als unabwendbar hingenommen und faktisch in den Handlungen der Menschen anerkannt. Dieses allgemeine Unrecht, das vom Schein der Notwendigkeit umgeben ist und nach der modernen philosophierenden Religiosität nicht einmal mehr durch die ganz ernst gemeinte Hölle und den wirklichen Himmel der Seligen korrigiert wird, wirkt freilich dann auf jene gelehrte Justiz zurück und entwertet selbst noch ihren guten Willen – nicht nur deshalb, weil ihre Objekte gewöhnlich von jener ökonomischen Instanz schon verurteilt waren, bevor sie ihr Verbrechen verübten, sondern in den Gedanken und Gefühlen der Richter selbst. Steckte in der aufsteigenden Periode dieser Ordnung, wie oben ausgeführt, immerhin noch Vernunft in dieser Verteilung von Glück und Ansehen, so entbehrt sie heute, da die Nivellierung der Funktionen bei der Arbeit und die Übersichtlichkeit des Apparats der Produktion so weit fortgeschritten und die menschlichen Fähigkeiten ebenso wie der gesellschaftliche Reichtum im Zusammenhang damit gewachsen sind, jeder sinnvollen Notwendigkeit.

Niemand aber ist verantwortlich, die Schranken der Freiheit sind zugleich die Schranken des Gewissens. Jeder muß für sich selber sorgen. *Sauve qui peut,* dieses Prinzip der rücksichtslosen, anarchischen Masse angesichts des Untergangs liegt der bürgerlichen Kultur im ganzen zugrunde. Wenn die Weltgeschichte im allgemeinen das Weltgericht ist, so bestehen ihre besonderen Verdikte in der Wahl der Eltern, der Lage des Arbeitsmarktes und in den Börsenkursen. Die Rangordnung in dieser Gesellschaft, die sich so reproduziert, wird zwar nicht ausdrücklich als berechtigt, aber als notwendig und somit schließlich doch als berechtigt anerkannt.

Es ist eine geistlose und gleichzeitig scheinbar rationale Autorität. Der naive Glaube an sie kommt in der Vorstellung eines weisen Gottes, dessen Wege wunderbar und dunkel sind, zum Ausdruck. Die Lehre von der Gnadenwahl, nach welcher kein Mensch weiß, ob und warum er zum ewigen Leben auserwählt oder verworfen wird, spiegelt sie wider. Diese Autorität, die bejahte Abhängigkeit ist aber nicht bloß in der Religion enthalten, sondern auch in allen künstlerischen oder alltäglichen Vorstellungen der Menschen. Auch die reine Sachautorität, wie etwa das Wissen eines Arztes, wird von ihr betroffen. Das Glück, das er hatte, auf Grund einer Reihe von zufälligen Konstellationen sich auszubilden und Einfluß zu gewinnen, erscheint ihm selbst und seinem Patienten als Ergebnis einer größeren Begabung und eines höheren menschlichen Wertes, kurz, als natürliche Eigenschaft anstatt als gesellschaftlich bedingte, und dieses Bewußtsein kommt um so stärker zum Ausdruck, je weniger der Patient ihm infolge seiner Stellung, seines Vermögens oder schließlich wenigstens seiner interessanten Krankheit zu bieten hat. Der Wesenszug dieser Ordnung, daß die Arbeit sich unter der Leitung von Autoritäten vollzieht, die es durch ihren Besitz oder andere Glückszufälle sind und sich immer weniger auf anderes berufen können als darauf, daß es nun einmal so ist, dieser Zug gibt allem, was heute Vernunft, Moral, Ehre und Größe heißt, die Färbung. Auch wirkliches Verdienst, überragende Erkenntnis und praktische Fähigkeit werden davon betroffen und entstellt. Sie erscheinen weniger als Gut der Allgemeinheit denn als Rechtstitel für Macht und Ausbeutung; dem Respekt, den sie empfangen, merkt man es an, daß er sich ebenso auch vor dem Bankkonto entzündet, dessen Eigentümer er rückwirkend noch erhöht, indem er auch vor dem »Genie« nicht haltmacht und beide mit demselben Glanz umkleidet.

Den Zusammenhang dieses allgemeinen Zustands mit der idealistischen Philosophie hat niemand klarer gesehen als Nietzsche. Hegel hat, so sagt er[38], »in die von ihm durchsäuerten Generationen jene Bewunderung vor der ›Macht der Geschichte‹ gepflanzt, die praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen

[38] Nietzsche, ›Zweite unzeitgemäße Betrachtung‹, in: *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Band VI, S. 298 f.

führt: für welchen Dienst man sich jetzt die sehr mythologische und außerdem recht gut deutsche Wendung ›den Tatsachen Rechnung tragen‹ allgemein eingeübt hat. Wer aber erst gelernt hat, vor der ›Macht der Geschichte‹ den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein ›Ja‹ zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgend eine ›Macht‹ am Faden zieht. Enthält jeder Erfolg in sich eine vernünftige Notwendigkeit, ist jedes Ereignis der Sieg des Logischen oder der ›Idee‹ – dann nur hurtig nieder auf die Knie und nun die ganze Stufenleiter der ›Erfolge‹ abgekniet! Was, es gäbe keine herrschenden Mythologien mehr? Was, die Religionen wären im Aussterben? Seht euch nur die Religion der historischen Macht an, gebt Acht auf die Priester der Ideen-Mythologie und ihre zerschundenen Knie! Sind nicht sogar alle Tugenden im Gefolge dieses neuen Glaubens? Oder ist es nicht Selbstlosigkeit, wenn der historische Mensch sich zum objektiven Spiegelglas ausblasen läßt? Ist es nicht Großmut, auf alle Gewalt im Himmel und auf Erden zu verzichten, dadurch daß man in jeder Gewalt die Gewalt an sich anbetet? Ist es nicht Gerechtigkeit, immer Wagschalen in den Händen zu haben und fein zuzusehen, welche als die stärkere und schwerere sich neigt?« Die einfache Tatsache, daß in der neueren Zeit der für den Menschen äußerliche Umstand des Besitzes ihm die Verfügung über andere verleiht, setzt alle sonstigen Wertordnungen, die im öffentlichen Leben Kurs haben und eine Rolle spielen, zu sekundären herab. Die sozialen Gruppen, welche in der bestehenden Wirklichkeit sich einrichten müssen und ihre Stellung darin zu verbessern hoffen, halten den Glauben an die Notwendigkeit dieses grundlegenden Verhältnisses aufrecht, wenn es auch längst zur Fessel geworden ist. »Irgendeine« Autorität muß es geben, und sie meinen damit nicht so sehr die wahre, die auf dem Privatbesitz beruht, sondern die staatliche, die sie zur Unterordnung unter diesen zwingt und ihnen die Entscheidung abnimmt. Das Bestreben, diese Gesinnung aufrechtzuerhalten und möglichst auf die ganze Bevölkerung auszudehnen, erfüllt alle Sphären des geistigen Lebens. Sein Resultat, die Bejahung der gegebenen gesellschaftlichen Hierarchie und der Produktionsweise, auf welcher

sie beruht, sowie alle mit dieser Bejahung zusammenhängenden seelischen Triebregungen und Bewußtseinsformen gehören mit zu jenen geistigen Elementen, durch welche die Kultur sich als Kitt eines Gesellschaftsbaus mit starken Rissen erweist.

Die große psychische Kraft, welche erforderlich ist, um sich der herrschenden Denkweise zu entziehen, fällt weder mit anarchistischer Autoritätslosigkeit zusammen noch mit der Bildung des Kenners, der wahre Sachkundigkeit von Scharlatanerie zu unterscheiden weiß. Sofern das sachverständige Urteil sich auf den isolierten Gegenstand beschränkt, tut es ihm unrecht, indem es den Gegensatz wirklicher Leistung in Kunst und Wissenschaft zu den herrschenden Verhältnissen nicht sichtbar macht. Die grundsätzlich anti-autoritäre Haltung des Anarchisten ist dagegen eine Übertreibung des bürgerlichen Selbstbewußtseins von der eigenen Freiheit, die jetzt und überall zu verwirklichen sei, wenn man nur wolle: eine Konsequenz der idealistischen Ansicht, daß die materiellen Bedingungen keine Rolle spielen. Der gesellschaftliche Arbeitsprozeß bedarf jedoch der verschiedenartigsten Kenntnisse, und der Verzicht auf die Scheidung leitender und ausführender Funktionen ist nicht bloß eine Utopie, sondern bedeutete den Rückfall in die Urzeit. Der wahre Widerspruch zum bürgerlichen Begriff der Autorität liegt in ihrer Loslösung von egoistischem Interesse und Ausbeutung. Dieser Widerspruch ist mit der Idee einer heute möglichen höheren Gesellschaftsform verbunden. Nur wenn die leitenden und ausführenden Funktionen bei der Arbeit weder mit gutem und schlechtem Leben verbunden noch an feste gesellschaftliche Klassen verteilt sind, nimmt die Kategorie der Autorität eine andere Bedeutung an. In der individualistischen Gesellschaft sind auch Fähigkeiten ein Besitz, aus dem man Kapital schlägt – und gewöhnlich fließen sie auch teilweise aus dem Kapital, das heißt aus einer guten Ausbildung und der Ermutigung durch Erfolg. Entstehen jedoch die Güter, welche die Menschen zum Leben brauchen, einmal nicht mehr in einer Wirtschaft scheinbar freier Produzenten, von denen die einen infolge ihrer Armut sich an die anderen verdingen müssen und diese anstatt für die menschlichen Bedürfnisse nur für ihren »zahlungsfähigen« Teil zu fabrizieren gezwungen sind, sondern aus einer planmäßig geleiteten Anstrengung der Menschheit, dann wird die

Freiheit des abstrakten Individuums, das tatsächlich gebunden war, zur solidarischen Arbeit konkreter Menschen, deren Freiheit wirklich nur noch durch die Naturnotwendigkeit beschränkt ist. In der Disziplin ihrer Arbeit ordnen sie sich in der Tat einer Autorität unter, aber diese selbst besorgt nur ihre eigenen zum Beschluß erhobenen Pläne, die freilich keine Resultanten divergierender Klasseninteressen sind. Diese haben vielmehr ihre Grundlage verloren und sind im gemeinschaftlichen Bemühen aufgegangen. Der Befehl von außen ist nur der Ausdruck des eigenen Interesses, weil er gleichzeitig der des allgemeinen ist. In der Disziplin und im Gehorsam derer, die um diesen Zustand ringen, zeichnet sich bereits die Idee einer anderen Autorität ab. Das bloße Faktum der unbedingten Unterordnung ergibt also kein Kriterium für die Struktur eines Verhältnisses von Autorität. Der Formalismus, Vernunft und Autorität einander entgegenzusetzen, zur einen sich zu bekennen und die andere zu verachten, der Anarchismus und die autoritäre Staatsgesinnung gehören beide noch derselben kulturellen Epoche an.

III. Familie

Das Verhältnis der Individuen zur Autorität, das durch die besondere Art des Arbeitsprozesses in der neueren Zeit vorgezeichnet ist, bedingt ein dauerndes Zusammenwirken der gesellschaftlichen Institutionen zur Erzeugung und Festigung der ihm entsprechenden Charaktertypen. Diese Wirksamkeit erschöpft sich nicht in bewußten Maßnahmen von Kirche, Schule, sportlichen und politischen Verbänden, Theater, Presse und so fort, sondern mehr noch als durch die absichtlich auf Menschenbildung gerichteten Akte wird diese Funktion durch den stetigen Einfluß der herrschenden Zustände selbst, durch die gestaltende Kraft des öffentlichen und privaten Lebens, durch das Vorbild von Personen, die im Schicksal des Einzelnen eine Rolle spielen, kurz, auf Grund vom Bewußtsein nicht kontrollierter Prozesse ausgeübt. Ich betrachte den Menschen, sagt Helvétius[39], »als Schüler aller Gegen-

[39] Claude Adrien Helvétius, ›De l'homme‹, in: *Œuvres complètes*, Band v, London 1778, S. 188 (eigene Übersetzung).

stände, die ihn umgeben, aller Situationen, in die ihn der Zufall stellt, endlich aller Ereignisse, die ihm begegnen«. Wenn der Hunger und die Angst vor einer elenden Existenz die Einzelnen zur Arbeit zwingen, so müssen doch die gesamten wirtschaftlichen und kulturellen Mächte an jeder Generation aufs neue ihr Werk verrichten, um sie zu dieser Arbeit in ihren jeweiligen Formen zu befähigen. »Geist und Geschicklichkeit sind bei den Menschen immer nur das Produkt ihrer Wünsche und ihrer besonderen Lage.«[40] Und selbst die Wünsche werden durch die gesellschaftliche Situation und alle verschiedenartigen Bildungsmächte, die sich in ihr treffen, in bestimmter Weise gestaltet. Unter den Verhältnissen, welche die seelische Prägung des größten Teils aller Individuen sowohl durch bewußte als auch unbewußte Mechanismen entscheidend beeinflussen, hat die Familie eine ausgezeichnete Bedeutung. Die Vorgänge in ihr formen das Kind von seinem zartesten Alter an und spielen bei der Entfaltung seiner Fähigkeiten eine ausschlaggebende Rolle. So wie im Medium dieses Kreises die Wirklichkeit sich spiegelt, erfährt das Kind, das in ihm aufwächst, ihren Einfluß. Die Familie besorgt, als eine der wichtigsten erzieherischen Agenturen, die Reproduktion der menschlichen Charaktere, wie sie das gesellschaftliche Leben erfordert, und gibt ihnen zum großen Teil die unerläßliche Fähigkeit zu dem spezifisch autoritären Verhalten, von dem der Bestand der bürgerlichen Ordnung weitgehend abhängt.

Als bewußte Tätigkeit ist diese Funktion der Familie besonders im Zeitalter der Reformation und des Absolutismus hervorgehoben worden. Das Individuum daran zu gewöhnen, in jener harten Welt der sich ausbreitenden neuen Arbeitszucht nicht zu verzweifeln, sondern seinen Mann zu stehen, verlangte, daß die kalte Schonungslosigkeit gegen sich und andere ihm zur Natur wurde. Die Aufgabe der Familie, zum autoritären Verhalten in der Gesellschaft zu erziehen, hatte freilich die Christenheit lange vorher erkannt. Lehrt doch bereits Augustin, »daß der Hausfriede zum Frieden des Gemeinwesens, d. h. daß die geordnete Eintracht der Hausgenossen im Befehlen und Gehorchen zu der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen eine Beziehung hat. Daher kommt es, daß der Hausvater aus dem Gesetze des

[40] Ibid., Band III, S. 137.

Gemeinwesens die Vorschriften zu entnehmen hat, nach denen er sein Haus so leiten soll, daß es sich dem Frieden des Gemeinwesens anpaßt.«[41] Doch hatte diese Empfehlung Augustins einen allgemeineren Sinn als die späterhin dem Vater zur Pflicht gemachte Strenge. Augustin wollte, daß der Christ grundsätzlich zum guten Bürger erzogen werde, er suchte die Harmonie von Staat und Kirche zu begründen. Der Protestantismus ist dem sich vorbereitenden Gesellschaftssystem behilflich gewesen, die Gesinnung einzuführen, bei der Arbeit, Gewinn und Verfügungsgewalt über Kapital als Selbstzweck an die Stelle eines um irdisches oder auch himmlisches Glück zentrierten Lebens tritt. Der Mensch soll sich nicht vor der Kirche beugen, wie es im Katholizismus geschah, sondern er soll sich schlechthin beugen lernen, gehorchen und arbeiten. Auch der Gehorsam gilt nicht mehr wesentlich als ein Mittel zum Erreichen der Seligkeit oder ist auch nur fest durch die weltliche und göttliche Ordnung umgrenzt, sondern er wird unter dem Absolutismus in steigendem Maß zu einer Tugend, die ihren Wert in sich selbst trägt. Der Eigenwille des Kindes soll gebrochen und der ursprüngliche Wunsch nach freier Entwicklung seiner Triebe und Fähigkeiten durch den inneren Zwang zur unbedingten Pflichterfüllung ersetzt werden. Die Unterordnung unter den kategorischen Imperativ der Pflicht ist von Anfang an ein bewußtes Ziel der bürgerlichen Familie gewesen. Wenn die Wohltat der humanistischen Erziehung in der Renaissance, die mit wenigen Ausnahmen[42] ohnehin vorwiegend Kindern italienischer Fürsten zugute kam, einen glücklichen Auftakt der neuen Epoche zu bilden schien, so ist in den Ländern, an welche nach der Entdeckung des Seewegs nach Ostindien die wirtschaftliche Führung überging, vornehmlich in Holland und England, die Kindheit zunehmend ernster und bedrückter geworden.

In der Entwicklungsgeschichte der Familie von der absolutistischen zur liberalistischen Periode tritt ein neues Moment in der

[41] Augustinus, *De civitate Dei,* XIX, c. 16, übersetzt von Alfred Schröder, Bibliothek der Kirchenväter, Band XXVIII, Kempten und München 1916, S. 237.

[42] Eine solche bildet zum Beispiel die Tätigkeit des ausgezeichneten Vittorino Rambaldoni für arme Kinder. Cf. *Handbuch der Pädagogik,* Band I, Langensalza 1928, S. 190.

Erziehung zur Autorität immer stärker hervor. Es wird nicht mehr unmittelbar der Gehorsam, sondern im Gegenteil der Gebrauch der Vernunft gefordert. Wer nur nüchtern die Welt betrachtet, wird einsehen, daß der Einzelne sich fügen und unterordnen muß. Wer es zu etwas bringen, ja, überhaupt, wer nicht untergehen will, muß lernen, es anderen recht zu machen. Auch diese Erziehung zur Realitätsgerechtigkeit, auf die in den entwickelteren Phasen der bürgerlichen Gesellschaft jeder gute pädagogische Wille hinausläuft, ist in der protestantischen Familienauffassung vorbereitet. Sie ist in dem »eigentlichsten Grundgedanken des Luthertums gegeben, welches die von Natur gesetzte körperliche Überlegenheit als Ausdruck eines von Gott gewollten Überordnungsverhältnisses und feste Ordnung als den Hauptzweck aller sozialen Organisationen ansieht. Der Hausvater ist der Rechtsvertreter, der nicht kontrollierte Gewaltinhaber, der Brotherr, der Seelsorger und Priester seines Hauses.«[43] Diese Naturtatsache, die physische Stärke des Vaters, erscheint im Protestantismus zugleich als ein moralisches, ein zu respektierendes Verhältnis. Weil der Vater *de facto* mächtiger ist, darum ist er es auch *de iure;* das Kind soll dieser Überlegenheit nicht bloß Rechnung tragen, sondern sie zugleich achten, indem es ihr Rechnung trägt. In dieser familialen Situation, die für die Entwicklung des Kindes bestimmend ist, wird bereits die Autoritätsstruktur der Wirklichkeit außerhalb der Familie weitgehend vorweggenommen: die herrschenden Verschiedenheiten der Existenzbedingungen, die das Individuum in der Welt vorfindet, sind einfach hinzunehmen, es muß unter ihrer Voraussetzung seinen Weg machen und soll nicht daran rütteln. Tatsachen erkennen, heißt, sie anerkennen. Von der Natur gesetzte Unterschiede sind von Gott gewollt, und in der bürgerlichen Gesellschaft erscheinen auch Reichtum und Armut als naturgegeben. Indem das Kind in der väterlichen Stärke ein sittliches Verhältnis respektiert und somit das, was es mit seinem Verstand als existierend feststellt, mit seinem Herzen lieben lernt, erfährt es die erste Ausbildung für das bürgerliche Autoritätsverhältnis.

Der Vater hat moralischen Anspruch auf Unterordnung unter

[43] Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923, S. 557 f.

seine Stärke, nicht weil er sich als würdig erweist, sondern er erweist sich als würdig, weil er der Stärkere ist. Zu Beginn der bürgerlichen Ordnung war die väterliche Hausgewalt zweifellos eine unerläßliche Bedingung des Fortschritts. Die Selbstzucht des Individuums, der Sinn für Arbeit und Disziplin, die Fähigkeit, an bestimmten Ideen festzuhalten, Folgerichtigkeit im praktischen Leben, Anwendung des Verstandes, Ausdauer und Freude an konstruktiver Tätigkeit konnten bei den gegebenen Verhältnissen einzig unter dem Diktat und der Leitung des Vaters, der selbst die Schule des Lebens an sich erfuhr, entwickelt werden. Weil aber diese Zweckmäßigkeit nicht in ihren wahren gesellschaftlichen Ursachen erkannt, sondern durch religiöse oder metaphysische Ideologien verschleiert wird und notwendig undurchsichtig bleibt, kann sie auch zu einer Zeit noch ideal erscheinen, in der die Kleinfamilie in der Mehrzahl aller Fälle, gemessen an den pädagogischen Möglichkeiten der Gesellschaft, elende Bedingungen für die menschliche Erziehung bietet. Das gilt auch für die anderen Funktionen der Familie. Sie hat im Lauf der Geschichte äußerst verschiedenartige und zahlreiche ausgeübt. Gegenüber den Zeiten, in denen sie die vorherrschende Produktionsgemeinschaft war, hat sie nicht nur manche davon völlig eingebüßt, sondern es sind auch die ihr verbliebenen von den allgemeinen Veränderungen mitbetroffen worden. Im Jahre 1911 werden von Müller-Lyer[44] Haushaltung, Erzeugung, Aufzucht und Erziehung der Kinder, Regelung der Bevölkerungszahl, der Zuchtwahl, Geselligkeit, Verpflegung von Kranken und Alten, Besitz und Vererbung des Kapitals und sonstigen Eigentums sowie die Bestimmung der Berufswahl angegeben. Die soziologische Literatur ist voll von Feststellungen darüber, daß die Familie auch für diese sozialen Vorgänge bereits eine problematische Form geworden ist, wenn freilich die Möglichkeit einer Anpassung in der Regel als selbstverständlich gilt und gelten muß, da ihre Wesenszüge mit dem Bestand des Gesellschaftssystems unlöslich verknüpft sind. »Offenbar greift das Gefühl immer stärker Platz, daß die Familie als soziale Einheit oder sozialer Vorgang beträchtlich wechseln kann, daß jedoch die Grundlage des Familienlebens, im besonderen sein

[44] F. Müller-Lyer, *Die Familie,* München 1921, S. 320 f.

Platz in dem sich abspielenden Entwicklungsprozeß, wahrscheinlich weder dem Grad noch der Ausdehnung nach große Veränderungen erleiden wird.«[45] In Wahrheit stellt die Familie eine der gesellschaftlichen Formen dar, welche als Elemente des gegenwärtigen Kulturbaus infolge der sich verschärfenden Widersprüche und Krisen an sich notwendige Funktionen immer schlechter ausüben, ohne daß sie doch außerhalb des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhangs verändert werden könnten. Jeder Versuch, von dieser Stelle aus das Ganze zu verbessern, bleibt wenigstens in der Gegenwart notwendig sektiererisch und utopistisch und lenkt bloß von den dringenden historischen Aufgaben ab. Der Erfolg auf zentraleren gesellschaftlichen Gebieten wie jede allgemeine Reaktion wirkt jedoch auf das Leben in der Familie zurück; denn dieses erweist sich bei relativer Eigengesetzlichkeit und Resistenzfähigkeit doch in allen Momenten als abhängig von der Dynamik der Gesamtgesellschaft. Krasse Unterdrückung im sozialen Leben bedingt die Härte der erzieherischen Autorität, und die Beschränkung der Macht und Herrschaft im öffentlichen Sein spiegelt sich in der Erträglichkeit des häuslichen Regiments. Dem bürgerlichen Kind erschien aber in den letzten Jahrhunderten seine gesellschaftlich bedingte Abhängigkeit vom Vater als Ergebnis religiöser oder natürlicher Tatbestände, und die Erfahrung, daß die elterliche Gewalt keine unmittelbare ist, trat ihm in der Regel nur im äußersten Konfliktsfall vor Augen: wenn die staatlichen Mächte dem Vater zu Gebote standen, um den rebellischen Willen zu beugen und den kindlichen Trotz zu brechen.

Im protestantischen Gottesbegriff kommt die Verdinglichung der Autorität unmittelbar zum Ausdruck. Nicht etwa weil Gott weise und gütig ist, schulden ihm die Menschen Verehrung und Gehorsam. So aufgefaßt gälte die Autorität als ein Verhältnis, bei dem der eine sich dem anderen auf Grund seiner sachlichen Überlegenheit vernünftig unterordnet; sie schlösse die Tendenz ein, sich selbst aufzuheben, indem der Gehorsam schließlich den Unterlegenen aus seiner Unterlegenheit befreite. Dieser Ansicht widerspricht aber die herrschende gesellschaftliche Praxis, in der viel-

[45] E. C. Lindeman, ›The Family in Transition‹, zitiert nach Reuter und Runner, *The Family, Source Material for the Study of Family and Personality*, New York und London 1931, S. 27 (eigene Übersetzung).

mehr die Hinnahme der Abhängigkeit zu ihrer fortwährenden Vertiefung führt. Im Bewußtsein der Gegenwart erscheint Autorität auch gar nicht als Verhältnis, sondern als unaufhebbare Eigenschaft des Überlegenen, als qualitative Differenz. Da die bürgerliche Denkweise den Wert von materiellen und geistigen Gütern, mit denen die Menschen täglich umgehen, nicht als eine Form gesellschaftlicher Beziehungen erkennt, sondern entweder als natürliche Eigenschaften der Dinge oder im Gegensatz dazu als rein willkürliche Schätzungen der rationalen Analyse entzieht, faßt sie auch die Autorität, soweit sie nicht überhaupt anarchistisch geleugnet wird, als feste Qualität. »Von einem König«, sagt Kierkegaard in einer grundsätzlichen Reflexion über Autorität[46], »kann man ja annehmen, daß er Autorität hat. Woher kommt es nun, daß man sich sogar daran stößt, daß ein König geistreich ist, Künstler ist und so weiter? Es kommt wohl daher, daß man bei ihm wesentlich die königliche Autorität akzentuiert und im Vergleich mit dieser allgemeinere Bestimmungen menschlicher Differenz als ein Verschwindendes, ein Unwesentliches, eine störende Zufälligkeit empfindet. Von einem Regierungskollegium kann man annehmen, daß es Autorität hat in seinem bestimmten Kreis. Woher kommt es nun, daß man sich stoßen würde, wenn ein solches Kollegium in seinen Dekreten zum Beispiel wirklich geistreich, witzig, tiefsinnig wäre? Weil man ganz richtig qualitativ die Autorität akzentuiert. Fragen, ob ein König ein Genie ist – um in diesem Fall ihm gehorchen zu wollen, ist im Grunde Majestätsverbrechen; denn in der Frage ist ein Zweifel enthalten in Richtung auf Unterwerfung unter Autorität. Einem Kollegium gehorchen wollen, wenn es Witze machen kann, heißt im Grunde, das Kollegium zum Narren halten. Seinen Vater ehren, weil er ein ausgezeichneter Kopf ist, ist Impietät.« Wenn Kierkegaard im übrigen nachdrücklich darauf hinweist, daß die irdische Autorität doch nur ein »Verschwindendes« sei und von der Ewigkeit abgeschafft werde, so kommt seine Vorstellung, sein Ideal von Autorität, um so deutlicher in der Gottesauffassung selbst zum Ausdruck. »Wenn der, welcher die Autorität hat, es zu sagen, zu einem Menschen sagt: geh!, und wenn der, welcher die Autorität

[46] S. Kierkegaard, *Der Begriff des Auserwählten*, übersetzt von Theodor Haecker, Innsbruck 1926, S. 74; cf. auch S. 324.

nicht hat, sagt: geh!, so ist ja die Aussage (geh!) und ihr Inhalt identisch; ästhetisch gewürdigt ist es, wenn man so sagen will, gleich gut gesagt; aber die Autorität macht den Unterschied. Wenn die Autorität nicht das Andere (τὸ ἕτερον) ist; wenn sie auf irgend eine Weise bloß ein Potenzieren innerhalb der Identität bezeichnen soll, so gibt es keine Autorität ... Wenn Christus sagt ›es gibt ein ewiges Leben‹; und wenn der Kandidat der Theologie Petersen sagt ›es gibt ein ewiges Leben‹: so sagen die beiden dasselbe; es ist in der ersten Aussage nicht mehr Deduktion, Entwicklung, Tiefsinn, Gedankenfülle enthalten, als in der letzten; beide Aussagen sind, ästhetisch gewürdigt, gleich gut. Und doch ist da wohl ein ewiger, qualitativer Unterschied! Christus ist als der Gott-Mensch im Besitz der spezifischen Qualität der Autorität, die keine Ewigkeit mediieren kann, so wenig wie sie Christus auf die gleiche Stufe mit der wesentlichen menschlichen Gleichheit stellen kann. Christus lehrte deshalb mit Autorität. Fragen, ob Christus tiefsinnig ist, ist Blasphemie und ein Versuch, hinterlistig (es sei nun bewußt oder unbewußt) ihn zu vernichten, denn in der Frage ist ein Zweifel in Richtung auf seine Autorität enthalten, und ein Versuch gemacht, in naseweiser Direktheit ihn würdigen und zensurieren zu wollen, als sei er zum Examen da und sollte überhört werden, statt daß er der ist, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden.«[47] Eben dieser verdinglichte Begriff der Autorität wird in der modernen autoritären Staatstheorie auf das politische Oberhaupt angewandt. Die Tatsache, daß er im Protestantismus der Transzendenz vorbehalten bleibt, was freilich religiös entscheidend ist, hebt doch die Wahrheit nicht auf, daß er als religiöser wie als politischer Begriff der gleichen gesellschaftlichen Praxis entspringt und daß die Offenheit für ihn als eine grundlegende Kategorie des Weltverständnisses notwendig durch die Verhältnisse der gleichen patriarchalischen Kleinfamilie erzeugt wird.

Nicht nur die unvermittelte Einheit von natürlicher Stärke und Achtungswürdigkeit wirkt in der bürgerlichen Familie als erzieherischer Faktor im Hinblick auf die für diese Gesellschaft kennzeichnende Autoritätsstruktur, sondern auch eine andere, scheinbar

[47] Ibid., S. 170–175, cf. auch S. 321–326.

ebenfalls natürliche Eigenschaft des Vaters. Er ist Herr im Haus, weil er das Geld verdient oder wenigstens besitzt. In der Staatstheorie hat Oppenheimer auf die Äquivokation im Wort Familie hingewiesen. Er wollte dem Irrtum begegnen, als sei die Entstehung des Staats aus der Familie mit friedlicher Differenzierung identisch. Antike und moderne Familie wurden mißbräuchlich in eins gesetzt, wodurch der Umstand verschleiert wurde, daß die Familie, aus der nach Aristoteles der Staat hervorging, »die Klassenverschiedenheit in ihrer krassesten Gestalt als Sklaverei voraussetzt«. Das »vollständige Haus« bestand aus Sklaven und Freien, und auch diese waren dem Oberhaupt gegenüber nichts weniger als frei[48]. Oppenheimer betont die Verschiedenheit der Begriffe, nicht ihre Identität. Die »liberi« der neueren Familie können zwar nicht mehr vom Vater verkauft werden, der erwachsene Sohn und seine Kinder bleiben nicht der Oberhoheit des Großvaters unterworfen[49]; der Umstand jedoch, daß in der normalen bürgerlichen Familie der Mann das Geld, diese Macht in substantieller Form, besitzt und über seine Verwendung bestimmt, macht Frau, Söhne und Töchter auch in der neueren Zeit zu den »Seinen«, gibt ihr Leben weitgehend in seine Hand, zwingt sie zur Unterordnung unter Leitung und Befehl. Wie in der Wirtschaft der letzten Jahrhunderte immer weniger unmittelbare Gewalt die Menschen zur Annahme des Arbeitsverhältnisses zwingt, so tritt auch in der Familie rationale Erwägung, Gehorsam aus freien Stücken an die Stelle der Sklaverei und Untertänigkeit. Aber die Rationalität ist auch hier die des isolierten und ohnmächtigen Individuums, das sich den Zuständen zu beugen hat, ob sie korrupt oder vernünftig sind. Die Verzweiflung von Frauen und Kindern, der Raub an ihrem Lebensglück, die materielle und psychische Ausbeutung infolge der ökonomisch begründeten Vormachtstellung des Vaters hat in den letzten Jahrhunderten nur in höchst begrenzten Perioden, Regionen und sozialen Schichten weniger auf der Menschheit gelastet als im Altertum. Die geistige Welt, in die

[48] Cf. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, Band II, Jena 1926, S. 89 ff.

[49] Zur Hörigkeit der Kinder in Rom cf. Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, übersetzt von L. Katscher, Band I, Leipzig 1913, S. 501.

das Kind infolge dieser Abhängigkeit hineinwächst, wie auch die Phantasie, durch welche es die wirkliche beseelt, seine Träume und Wünsche, seine Vorstellungen und Urteile sind vom Gedanken an die Macht von Menschen über Menschen, des Oben und Unten, des Befehlens und Gehorchens beherrscht. Dieses Schema ist eine der Formen des Verstandes dieser Epoche, eine transzendentale Funktion. Die Notwendigkeit einer auf natürlichen, zufälligen, irrationalen Prinzipien beruhenden Hierarchie und Spaltung der Menschheit wird dem Kinde so vertraut und selbstverständlich, daß es auch Erde und Universum, selbst das Jenseits nur unter diesem Aspekt zu erfahren vermag; jeder neue Eindruck ist bereits durch ihn präformiert. Die Ideologien von Leistung und Verdienst, Harmonie und Gerechtigkeit haben in diesem Weltbild daneben Platz, weil der Widerspruch durch die Verdinglichung der gesellschaftlichen Unterschiede nicht ins Bewußtsein tritt. Die Eigentumsverhältnisse gelten der Struktur nach als fest und ewig; als Gegenstände gesellschaftlicher Aktivität und Umwälzung treten sie gar nicht in Erscheinung, daher können sie auch der scheinbaren Zweckmäßigkeit der gesellschaftlichen Struktur keinen Abbruch tun. Doch trägt der autoritäre Charakter, den das bürgerliche Kind entwickelt, infolge dieser Widersprüche gegenüber dem antiken je nach seiner besonderen Klassenlage und seinem individuellen Schicksal einen mehr oder minder berechnenden, beflissenen, moralisierenden, das heißt rationalisierenden Zug. Sich den Wünschen des Vaters anpassen, weil er das Geld hat, ist ganz unabhängig von allen Gedanken über seine menschlichen Eigenschaften das einzig Vernünftige. Diese Gedanken erweisen sich ohnehin als fruchtlos, wenigstens in den späteren Perioden dieser Ordnung.

Infolge der scheinbaren Natürlichkeit der väterlichen Macht, die aus der doppelten Wurzel seiner ökonomischen Position und seiner juristisch sekundierten physischen Stärke hervorgeht, bildet die Erziehung in der Kleinfamilie eine ausgezeichnete Schule für das spezifisch autoritäre Verhalten in dieser Gesellschaft. Auch im 17. und 18. Jahrhundert, wo die Ideen von Freiheit und Gerechtigkeit noch nicht in einer auch dem Kinde fühlbaren Weise relativiert oder von den Eltern offenkundig als sekundär betrachtet wurden, lernen die bürgerlichen Söhne und Töchter trotz alles

Redens von diesen Idealen, die sie in ihr eigenes Innere aufnahmen, daß die Erfüllung aller Wünsche in Wirklichkeit von Geld und Stellung abhängt. »Wenn man seit meiner Kindheit«, fragt Helvétius, »die Vorstellung von Reichtum mit derjenigen des Glücks in meinem Gedächtnis verkoppelt hat, wo wäre dann das Mittel, sie in einem späteren Alter wieder zu trennen? Weiß man denn nicht, was die Verbindung bestimmter Ideen vermag? Wenn ich auf Grund einer bestimmten Regierungsform die Großen sehr zu fürchten habe, werde ich die Größe auch noch mechanisch in einem fremden Herrn respektieren, der gar nichts über mich vermag.«[50] Die Wege, die zur Macht führen, sind in der bürgerlichen Welt nicht durch Verwirklichung moralischer Werturteile, sondern durch geschickte Anpassung an die Verhältnisse vorgezeichnet. Das erfährt der Sohn recht eindrucksvoll aus den Zuständen in seiner Familie. Mag er über den Vater wie auch immer denken: wenn er nicht schwere Versagungen und Konflikte heraufbeschwören will, muß er sich unterordnen und seine Zufriedenheit erwerben. Ihm gegenüber hat der Vater schließlich immer recht; er stellt Macht und Erfolg dar, und die einzige Möglichkeit für den Sohn, in seinem Innern die Harmonie zwischen den Idealen und dem folgsamen Handeln aufrechtzuerhalten, die bis zum Abschluß der Pubertät des öfteren erschüttert wird, ist die Ausstattung des Vaters, das heißt des Starken und Vermögenden, mit allen Qualitäten, die man als positive anerkennt. Weil nun die wirtschaftliche und erzieherische Leistung des Vaters für die Kinder in der Tat bei den gegebenen Verhältnissen unentbehrlich ist, weil in seiner erziehenden und verwaltenden Funktion, selbst in seiner Strenge bis zur Veränderung der Gesamtgesellschaft sich ein wirkliches gesellschaftliches Bedürfnis, wenn auch in problematischer Weise, durchsetzt, so läßt sich auch in der Achtung seiner Kinder das rationale vom irrationalen Element nicht trennen, und es wird die Kindheit in der Kleinfamilie zur Gewöhnung an eine Autorität, welche die Ausübung einer qualifizierten gesellschaftlichen Funktion mit der Macht über Menschen in undurchsichtiger Weise vereinigt.

Die bewußten Erziehungsmaßnahmen, die den Geist des Respekts

[50] Helvétius, ibid., Band II, S. 213 f (eigene Übersetzung).

gegenüber dem Bestehenden und die Fähigkeit, sich einzufügen, befördern, werden somit durch die suggestive Wirksamkeit der Situation in der Kleinfamilie ergänzt[51]. Tritt, wo die Familie noch Produktionsgemeinschaft ist, das Oberhaupt in seiner produktiven gesellschaftlichen Leistung unmittelbar vor Augen, so ist seine Position in der zur Konsumtionsgemeinschaft eingeschrumpften Familie wesentlich durch das von ihm hereingebrachte Geld vermittelt und für die Seinen um so schicksalhafter. Infolge dieser raumzeitlichen Trennung von beruflicher und familialer Existenz kann nun jeder bürgerliche Vater, auch wenn er im sozialen Leben eine armselige Stellung hat und den Rükken krümmen muß, zu Haus als Herr auftreten und die höchst wichtige Funktion ausüben, die Kinder an Bescheidung und Gehorsam zu gewöhnen. So wird es möglich, daß nicht nur aus großbürgerlichen Schichten, sondern auch aus vielen Gruppen der Arbeiter und Angestellten immer wieder Generationen hervorgehen, welche die Struktur des Wirtschafts- und Gesellschaftssystems nicht in Frage stellen, sondern als natürlich und ewig anerkennen und selbst noch ihre Unzufriedenheit und Rebellion zu vollstrekkenden Kräften der herrschenden Ordnung machen lassen.

Die einzelnen Mechanismen, welche bei der autoritären Charakterbildung in der Familie wirksam sind, hat vornehmlich die moderne Tiefenpsychologie untersucht. Sie hat gezeigt, wie einerseits die Unselbständigkeit, das tiefe Minderwertigkeitsgefühl der meisten Menschen, die Zentrierung des ganzen Seelenlebens um die Begriffe von Ordnung und Unterordnung, andererseits jedoch auch die kulturellen Leistungen der Menschen durch die Beziehungen des Kindes zu den Eltern oder ihren Vertretern und zu den Geschwistern bedingt sind. Die Begriffe von Verdrängung und Sublimierung als Ergebnissen des Konflikts mit der gesellschaftlichen Realität haben das Verständnis dieser Vorgänge weitgehend gefördert. Für die Herausbildung des autoritären Charakters ist besonders entscheidend, daß die Kinder unter dem Druck des Vaters lernen, jeden Mißerfolg nicht bis zu seinen gesellschaftlichen Ursachen zurückzuführen, sondern bei den individuellen stehenzubleiben und diese entweder religiös als Schuld oder

[51] Zum Begriff der sozialen Suggestion im allgemeinen cf. Ludwig Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*, Innsbruck 1902, S. 205 ff.

naturalistisch als mangelnde Begabung zu hypostasieren. Das in der Familie ausgebildete schlechte Gewissen fängt unendlich viele Energien auf, die sich sonst gegen die beim eigenen Versagen mitsprechenden gesellschaftlichen Zustände richten könnten. Das Ergebnis der väterlichen Erziehung sind Menschen, welche von vornherein den Fehler bei sich selbst suchen. Das ist zu Zeiten eine produktive Eigenschaft gewesen, solange nämlich das Schicksal der Individuen und das Wohl des Ganzen wenigstens zum Teil von ihrer Tüchtigkeit abhing. In der Gegenwart vereitelt das zwangsmäßige Schuldgefühl als andauernde Opferbereitschaft die Kritik an der Wirklichkeit, und das Prinzip zeigt wesentlich seine negative Seite so lange, bis es in richtiger Gestalt zum allgemeinen wird: als das in jedem Glied der sich selbst bestimmenden menschlichen Gesellschaft lebendige Bewußtsein, daß alles Glück Ergebnis der gemeinsamen Arbeit sei. Die heute vorherrschenden Menschentypen sind nicht dazu erzogen, den Dingen auf den Grund zu gehen, und nehmen die Erscheinung für das Wesen. Durch theoretisches Denken selbständig über die bloße Feststellung, das heißt die Aufnahme des Stoffs in konventionelle Begriffe, hinauszugehen, vermögen sie nicht, auch die religiösen und sonstigen Kategorien, in denen man sich aufzuschwingen getraut, liegen schon bereit; man hat es gelernt, sich ihrer kritiklos zu bedienen. Die Grausamkeit, nach Nietzsche das »Heilmittel des verletzten Stolzes«[52], fließt in andere Kanäle als die der Arbeit und Erkenntnis, wohin eine vernünftige Erziehung sie freilich lenken könnte.

Mag auch das Leben unter der gegenwärtigen Produktionsweise überhaupt, bei der die Wirkung jedes Entschlusses von tausend Zufällen abhängt und die freie Entscheidung zum bloßen Raten zwischen lauter undurchsichtigen Möglichkeiten herabsinkt, die Freude am Handeln allein schon gründlich verderben, so wird diese Abneigung gegen die eigene Willenshandlung zweifellos durch die Erziehung in der Kleinfamilie aufs wirksamste vorbereitet. Bei den Mitgliedern der Oberklasse ist das Ergebnis dieser Schule der Autorität mehr als Objektivität, Offensein gegenüber allen, auch den einander widersprechendsten Ansichten und Ge-

[52] Nietzsche, in: ibid., Band XI, S. 251.

schehnissen in Kunst und Geschichte, Schwärmerei für die Größe an sich, also im Empirismus und Relativismus des liberalen Zeitalters hervorgetreten. Bei den kleinbürgerlichen Massen, wo der Druck auf den Vater sich im Druck auf die Kinder reproduzierte, hat sie dagegen zur Folge gehabt, neben der Grausamkeit die masochistische Neigung zur Preisgabe des Willens gegenüber irgendeiner Führung, wenn diese nur als mächtig abgestempelt war, unmittelbar zu steigern. Der Mensch der neueren Zeit ist ohne dieses Erbgut kaum zu denken. Comte, der Begründer der modernen Soziologie, weiß es aus eigener Erfahrung. »Wie unmäßig der allgemeine Durst nach Herrschaft heutzutage infolge unserer intellektuellen Anarchie auch sein mag, es gibt doch ohne Zweifel niemanden, der bei einer geheimen und gewissenhaften persönlichen Prüfung nicht oft mehr oder weniger tief empfunden hätte, wie süß es ist zu gehorchen, wenn wir das in unseren Tagen fast unmögliche Glück verwirklichen können, durch weise und würdige Führer von der drückenden Verantwortlichkeit einer allgemeinen Leitung unseres Handelns angemessen befreit zu werden; ein solches Gefühl haben vielleicht besonders diejenigen erfahren, die am besten befehlen könnten.«[53] McDougall spricht davon, daß Tadel und Mißbilligung den Trieb der Selbstbehauptung verscheuchen könnten und den »Unterwerfungstrieb« wachriefen; »der daraus hervorgehende Zustand schwankt, je nach dem Vorherrschen der einen oder anderen Wirkung, vom zornigen Grollen, bei dem das negative Selbstgefühl fehlt, über Scham und Verschämtheit von verschiedener Schattierung bis zu einem Zustand von Reue, in dem das negative Selbstgefühl zum Hauptelement wird, welches aber durch die Vollständigkeit der Unterwerfung unter die Macht, die uns zurechtweist, von einer gewissen Lust begleitet sein kann, einer Lust, die auf die Befriedigung des Unterwerfungstriebes zurückzuführen ist.«[54] Die Beschäftigung mit der Wissenschaft selbst ist in vielen Fällen durch das Bedürfnis nach fester Anweisung für Ziel und Weg, nach Sinn und Zweck des Handelns motiviert. »Ihr meint, Ihr suchtet die ›Wahrheit‹?«,

[53] Auguste Comte, *Soziologie,* übersetzt von Valentine Dorn, Band 1, Jena 1907, S. 450.
[54] William McDougall, *Grundlagen einer Sozialpsychologie,* übersetzt von G. Kautsky-Brunn, Jena 1928, S. 169.

heißt es einmal bei Nietzsche[55]. »Ihr sucht einen Führer und wollt euch gerne kommandieren lassen!« Der Unterwerfungstrieb ist aber keine ewige Größe, sondern ein wesentlich in der bürgerlichen Kleinfamilie erzeugtes Phänomen. Ob in der Erziehung Zwang oder Milde waltet, ist hierbei nicht entscheidend; denn der kindliche Charakter wird durch die Struktur der Familie selbst weit mehr als durch die bewußten Absichten und Methoden des Vaters gebildet. Angesichts der Macht, die ihm zur Verfügung steht, erscheint auch seine Freundlichkeit – nicht erst beim Austausch der kindlichen Erfahrungen mit denen anderer Kinder, sondern schon auf Grund der Situation in der eigenen Familie – weniger als angemessenes Betragen denn als verpflichtender Großmut. So rational er sich auch immer subjektiv verhalten mag, seine gesellschaftliche Position dem Kinde gegenüber bringt es mit sich, daß jede Maßnahme der Erziehung, mag sie noch so vernünftig sein, an Zuckerbrot oder Peitsche erinnern muß. Auf diese Alternative wird freilich keine heute denkbare Erziehung absolut verzichten können; denn die Entwicklung jedes Menschen vom Naturwesen zum Mitglied der Gesellschaft ist die wesentlich abgekürzte, wenn auch veränderte Wiederholung eines jahrtausendlangen zivilisatorischen Prozesses, aus dem der Zwang nicht wegzudenken ist. Aber es macht einen Unterschied, ob dieser Zwang die blinde Reproduktion der herrschenden gesellschaftlichen Widersprüche im Vater-Sohn-Verhältnis darstellt oder sich im Fortgang jedes individuellen Daseins als in der Gesellschaft überwundene Beziehung erschließt.

Solange die grundlegende Struktur des gesellschaftlichen Lebens und die auf ihr beruhende Kultur der gegenwärtigen Weltepoche sich nicht entscheidend verändern, wird die Familie als Produzentin von bestimmten autoritären Charaktertypen ihre unentbehrliche Wirkung üben. Sie bildet ein wichtiges Moment des gesetzmäßigen Zusammenhangs, der diesen historischen Abschnitt beherrscht. Alle folgerichtigen politischen, moralischen, religiösen Bewegungen, welche die Kräftigung und Erneuerung dieser Einheit zum Ziel hatten, sind sich über die fundamentale Funktion der Familie als Erzeugerin autoritärer Gesinnung im klaren gewesen und haben die Stärkung der Familie mit allen ihren

[55] Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Band XIV, S. 95.

Voraussetzungen wie Verpönung des außerehelichen Geschlechtsverkehrs, Propaganda für Kinderzeugung und Aufzucht, Beschränkung der Frau auf den Haushalt sich zur Pflicht gemacht. Des weiteren ist auch die Konzeption der Sozialpolitik wesentlich durch die Einsicht in die Unentbehrlichkeit der Familie bedingt. Vielleicht am nachdrücklichsten ist die gesellschaftliche Bedeutung des Gehorsams in der patriarchalischen Familie von Le Play geltend gemacht worden. Die letzten Bände seines großen Werkes über die europäischen Arbeiter zeigen schon auf dem Titelblatt an, daß dieser ganz nach rückwärts gewandte Soziologe und Sozialpolitiker für alle gesellschaftlichen Übel der neueren Zeit den Verfall der väterlichen Autorität verantwortlich macht. Die von ihm erforschten sozialen Gruppen werden von Anfang an danach unterschieden, ob sie »dem Dekalog und der väterlichen Autorität« treu oder wenig treu sind. Der Glaube an einen einzigen Gott und die Unterwerfung unter die väterliche Autorität sind nach ihm »die beiden ewigen Prinzipien jeder Gesellschaft«[56]. Der Geist des Gehorsams gilt ihm in gewisser Weise als »das materielle Element des sozialen Friedens«[57], und er hält die väterliche Autorität als Ursprung dieses Gehorsams für so grundlegend, daß ihm von diesem Gesichtspunkt sogar die Schulbildung, das Lesen- und Schreibenlernen der Kinder unter Umständen als bedenklich erscheint. »In allen ungebildeten Gesellschaften haben die Familienväter ein Gefühl für diese Gefahr, und das treibt sie dazu, die Wohltat dieses ersten Unterrichts für die junge Generation zurückzuweisen. Sie verkennen seine Fruchtbarkeit keineswegs, aber sie fürchten, unter dem Einfluß dieser Neuerung die Achtung und den Gehorsam ihrer Kinder zu verlieren ... Dieses Mittel (die Schulbildung) ist nicht ohne Bedenklichkeit, wenn es bei ungebildeten Gesellschaften auf Kosten der väterlichen Autorität allzu rasch eingeführt wird. Es ist entschieden gefährlich, wenn es der Bevölkerung Gelegenheit gibt, sich gegenüber den traditionellen Einrichtungen der Menschheit mit Feindschaft zu erfüllen. Bei allen Nationen, wo dieser Antrieb, welcher dem Geist der jungen Generationen gegeben wird, mit der Schwä-

[56] F. Le Play, *Les ouvriers européens*, 2. Auflage, Paris 1877–1879, Band VI, S. XII (eigene Übersetzung).
[57] Ibid., S. XLI.

chung des religiösen Glaubens und der väterlichen Autorität zusammenfällt, zeigt sich eine Störung der gesellschaftlichen Verfassung.«[58] Le Play hat von seinem antiliberalistischen Standpunkt aus die Zusammenhänge sehr genau erfaßt. Ähnliches gilt von den totalitären Staaten der Gegenwart. Oberflächliche Kritiker neigen dazu, die Eingliederung von Vätern und Söhnen in die nationalen Organisationen zu überschätzen; eine solche Tendenz ist freilich vorhanden und hat äußerst zwingende und tiefliegende Gründe. Angesichts der Zersetzung des Familienlebens jedoch, die für den größten Teil der westlichen Welt seit der Entwicklung der Großindustrie und der zunehmenden Arbeitslosigkeit längst eingetreten ist und auch weite Schichten des Bürgertums ergriffen hat, bedeutet diese Vermehrung der erzieherischen Funktionen des seinem Bewußtsein nach durchaus profamilialen Staats bestimmt keine größere Gefahr der Auflösung. Abgesehen von der allgemeinen Festigung der gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die Familie in Funktion erhalten und von ihr wiederum gefördert werden, suchen diese Staaten auch unmittelbar jene antifamilialen Tendenzen zu regulieren und sie auf das zur Aufrechterhaltung des Systems im nationalen und internationalen Kräftespiel notwendige Maß zu beschränken[59].

Ebenso wie die anderen Elemente des gegenwärtigen kulturellen Zusammenhangs befindet sich die Familie zu ihnen wie zum Ganzen nicht bloß in einem fördernden, sondern auch in einem antagonistischen Verhältnis. Wenn selbst in der Blütezeit der bürgerlichen Ordnung das gesellschaftliche Leben nur unter den größten Entbehrungen für die Mehrzahl der Menschen sich erneuert hat, so war die Familie ein Ort, wo sich das Leid frei ausgesprochen und das verletzte Interesse der Individuen einen Hort des Widerstands gefunden hat. Die Verdinglichung des Menschen in der

[58] Ibid., Band IV, S. 361 f.

[59] Wie hoch die Familie zum Beispiel im gegenwärtigen Deutschland in ihrer Rolle als unersetzlicher charakterbildender Faktor angesetzt wird, zeigt unter anderem der Bericht über den 14. Kongreß der deutschen Gesellschaft für Psychologie (*Psychologie des Gemeinschaftslebens*, herausgegeben von Otto Klemm, Jena 1935; cf. darin vor allem die Ausführungen über ›Die Struktur der Familie in ihrer Bedeutung für die Erwachsenen‹ von Oskar Kutzner, S. 254 ff., sowie eine Reihe anderer Beiträge desselben Bandes).

Wirtschaft zur bloßen Funktion einer ökonomischen Größe, des Vermögens, oder einer technisch geforderten Hand- oder Kopfarbeit setzt sich zwar auch in der Familie fort, soweit der Vater zum Geldverdiener, die Frau zum Geschlechtsobjekt oder zur häuslichen Leibeigenen und die Kinder, sei es zu Erben des Vermögens oder zu lebendigen Versicherungen werden, von denen man alle Mühe später mit Zinsen zurück erwartet. Im Gegensatz zum öffentlichen Leben hat jedoch der Mensch in der Familie, wo die Beziehungen nicht durch den Markt vermittelt sind und sich die Einzelnen nicht als Konkurrenten gegenüberstehen, stets auch die Möglichkeit besessen, nicht bloß als Funktion, sondern als Mensch zu wirken. Während im bürgerlichen Leben das gemeinschaftliche Interesse, selbst wo es wie bei Naturkatastrophen, Kriegen oder der Unterdrückung von Revolutionen nicht durch Vertrag vermittelt ist, einen wesentlich negativen Charakter trägt und in der Abwehr von Gefahren sich betätigt, hat es in der Geschlechtsliebe und vor allem in der mütterlichen Sorge eine positive Gestalt. Die Entfaltung und das Glück des anderen wird in dieser Einheit gewollt. Dadurch entsteht der Gegensatz zwischen ihr und der feindlichen Wirklichkeit, und die Familie führt insofern nicht zur bürgerlichen Autorität, sondern zur Ahnung eines besseren menschlichen Zustands. In der Sehnsucht mancher Erwachsenen nach dem Paradies ihrer Kindheit, in der Art, wie eine Mutter von ihrem Sohn, auch wenn er mit der Welt in Konflikt gekommen ist, zu sprechen vermag, in der bergenden Liebe einer Frau für ihren Mann sind Vorstellungen und Kräfte lebendig, die freilich nicht an die Existenz der gegenwärtigen Familie gebunden sind, ja, unter dieser Form zu verkümmern drohen, aber im System der bürgerlichen Lebensordnung selten eine andere Stätte haben als eben die Familie.

Hegel hat diesen Gegensatz von Familie und Gemeinwesen erkannt und dargestellt. Er galt ihm als »der höchste sittliche und darum der höchste tragische«.[60] Dem menschlichen, »offenbaren«, das heißt in der Gesellschaft und im Staate geltenden Gesetz, nach dem die Menschen als »sich isolierende Systeme«[61] miteinander

[60] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.
[61] Hegel, ›Phänomenologie des Geistes‹, in: *Sämtliche Werke*, Glockner, Band 2, S. 347.

konkurrieren, steht nach ihm »das ewige Gesetz«, unter dem die Individualitäten sich um ihrer selbst willen wertvoll sind, entgegen. »Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichtum geht teils nur auf das Bedürfnis und gehört der Begierde an; teils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur Mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie, und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur Tugend, zum Leben in und fürs Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigentümliche positive Zweck ist der Einzelne als solcher.«[62] Da Hegel die bürgerliche Gesellschaft verabsolutiert, vermag er freilich die in diesem Gegensatz angelegte Dialektik nicht wirklich zu entfalten, wenn er auch als größter Realist der Philosophie die vorschnelle Versöhnung nicht durch eine verschönende Umfärbung der Wirklichkeit erkauft. Obgleich er die Erkenntnis, daß der Mensch nur als vergesellschaftetes Wesen wirklich ist, mit der Hypostasierung der gegenwärtigen Gesellschaft verknüpft, hat er doch vom Schicksal des Individuums in ihr als von »der langen Reihe seines zerstreuten Daseins« und »der Unruhe des zufälligen Lebens«[63] gesprochen, während in der Familie »der ganze Einzelne« umfaßt wird. Weil Hegel jedoch die Verwirklichung einer wahrhaft einheitlichen und vernünftigen Gesellschaft nicht zu denken vermag, wo »der Einzelne als solcher«, wie er in der Familie gehegt und verstanden wird, zu seinem Recht kommt, muß ihm dieser konkrete Einzelne, der Mensch als ganzer, schon in der Familie selbst nur als »der unwirkliche marklose Schatten«[64] gelten, und »die Handlung ..., welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaßt und ihn ... als ein allgemeines, der sinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstand und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, sondern den Toten«[65]. Wenn in der Tat Gesellschaft und Staat seiner Zeit, die der Eigenart der Individuen nicht achten, sondern ihr gegenüber absolut gleichgültig sind, die

[62] Ibid., S. 342 f.
[63] Ibid., S. 343.
[64] Ibid., S. 344.
[65] Ibid., S. 343.

Gerechtigkeit verkörpern, dann wird die Einschrumpfung der Einzelnen zu bloßen Repräsentanten einer ökonomischen Funktion philosophisch verklärt und verewigt. Das Individuum, wie es faktisch lebt und leidet, das heißt »die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird«, gilt nicht nur in seiner gegenwärtigen Beschränktheit, sondern schlechthin als »etwas Unmächtiges und Unwirkliches«[66], und die Befriedigung der besonderen, natürlichen, das heißt der wirklich existierenden Menschen bildet statt des Ziels der Politik die rein spirituelle Aufgabe des absoluten Geistes, die Leistung von Kunst, Religion und Metaphysik. Sollten die Individuen nicht auf Grund dieser geistigen Mächte zusammenhalten und die nötigen Opfer bringen, so »hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich ... vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürsichsein und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben«[67]. Der Übergang in die höhere Form einer Gemeinschaft gilt als ausgeschlossen. In jener aber, von der Hegel als der endgültigen spricht, sind die Individuen allerdings vertretbare Repräsentanten ökonomischer Funktionen, auswechselbare Fälle und Beispiele, ganz entsprechend den Exemplaren des Begriffs der diskursiven Logik, die auch Hegel, als objektiver Idealist, hier nicht aufheben kann. Der Einzelne ist in dieser Philosophie wie in der ihr entsprechenden Gesellschaft »nicht *dieser* Mann, nicht *dieses* Kind, sondern *ein Mann, Kinder überhaupt*«[68], und gegen die aus dem verletzten Anspruch der bestimmten Menschen hervorgehenden Spannungen und Tendenzen des Zerfalls wird der Krieg allerdings zu einer letzten, wenn auch gefährlichen Weisheit. Das einzige aber, was der verzweifelnden Familie übrigbleibt, wenn der geliebte Mann, die Frau, das Kind in diesem unmenschlichen Apparat vernichtet werden, ihre »positive sittliche Handlung gegen den Einzelnen«[69], erfüllt sie in Totenfeier und Bestattung und nicht etwa in der

[66] Ibid., S. 378.
[67] Ibid., S. 347.
[68] Ibid., S. 349.
[69] Ibid., S. 345.

Arbeit an der Verbesserung des schlechten Zustands. Indem die Familie »den Verwandten dem Schoße der Erde« vermählt[70], löst sie jenes Unrecht »so auf, daß was *geschehen* ist, vielmehr ein *Werk* wird, damit das *Sein*, das *Letzte*, auch ein *gewolltes* und hiermit erfreulich sei«[71]. Den Konflikt zwischen der Familie und der öffentlich geltenden Autorität hat Hegel unter dem Bild der Antigone gesehen, die um die Leiche ihres Bruders kämpft. Das Verhältnis zwischen Bruder und Schwester galt ihm als das reinste in der Familie. Hätte er entdeckt, daß diese menschliche Beziehung, in der »das Moment des anerkennenden und anerkannten *einzelnen Selbsts* . . . sein Recht behaupten«[72] darf, nicht bloß in der Trauer um den Toten sich der Gegenwart zu fügen braucht, sondern in der Zukunft eine aktivere Gestalt gewinnen kann, so hätte seine Dialektik mit ihrer abgeschlossenen und idealistischen Form freilich ihre gesellschaftlich bedingten Grenzen gesprengt.

Indem Hegel das Prinzip der Liebe zum ganzen Menschen, wie sie in der Geschlechtsgemeinschaft herrscht, von der »Weiblichkeit« und das Prinzip der staatlichen Unterordnung von der »Männlichkeit« vertreten läßt, hat er in gewisser Weise das an Bachofen und Morgan anknüpfende Interessse am Problem des Matriarchats begründet. Morgan bezeichnet die künftige Stufe der Zivilisation »als eine Wiederbelebung . . . – aber in höherer Form – der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der alten Gentes«[73], und ebenso hat Engels das Matriarchat, welches die alte, auf Geschlechtsverbänden beruhende Gesellschaft kennzeichnet, unter dem Aspekt einer, freilich unentfalteten, Gesellschaft ohne Klassengegensätze und Verdinglichung des Menschen angesehen[74]. Den Übergang zum Vaterrecht nennt er eine Revolution, »eine der einschneidendsten, die die Menschen erlebt haben«[75]. Mit dem patriarchalischen System tritt der Gegensatz der Klassen,

[70] Ibid.
[71] Ibid., S. 353.
[72] Ibid., S. 350.
[73] Lewis Henry Morgan, *Die Urgesellschaft*, übersetzt von W. Eichhoff, Stuttgart 1921, S. 475.
[74] Cf. dazu Erich Fromm, ›Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie‹, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, S. 196 ff.
[75] Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Zürich 1934, S. 40.

die Spaltung von öffentlichem und familialem Leben in die Welt, und auch in der Familie selbst wird das Prinzip der schroffen Autorität angewandt. »Der Umsturz des Mutterrechts war die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts.«[76] Soweit in der modernen Familie ein anderes Prinzip als das der Unterordnung herrscht, wird demnach durch die mütterliche und schwesterliche Liebe der Frau ein hinter die historische Antike zurückreichendes gesellschaftliches Prinzip am Leben erhalten, das Hegel »als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen«[77], das heißt des Vorgeschichtlichen begreift.

Wenn somit die gegenwärtige Familie kraft der durch die Frau bestimmten menschlichen Beziehungen ein Reservoir von Widerstandskräften gegen die völlige Entseelung der Welt ausmacht und ein antiautoritäres Moment in sich enthält, hat freilich die Frau infolge ihrer Abhängigkeit ihr eigenes Wesen verändert. Indem sie gesellschaftlich und rechtlich weitgehend unter der Botmäßigkeit des Mannes steht und auf ihn angewiesen ist, also das Gesetz dieser anarchischen Gesellschaft selbst an sich erfährt, wird ihre eigene Entfaltung dauernd gehemmt. Der Mann, und zwar der durch die bestehenden Verhältnisse geprägte, herrscht in doppelter Weise über sie: indem das gesellschaftliche Leben wesentlich von Männern in Gang gehalten wird und es der Mann ist, welcher der Familie vorsteht. Seit jener ursprünglichen Revolution ist dieses Abhängigkeitsverhältnis in den Kulturländern nicht unterbrochen worden. Auch die Zeiten des Rittertums und der Troubadoure bilden keine Ausnahme. »Das Edelfräulein und die Dame, die der schönste Schmuck der Feste und Tourniere waren, blieben«, nach Bühler, »der Hausgewalt des Vaters und Mannes völlig untergeordnet, wurden nicht selten körperlich mißhandelt und eifersüchtig wie Haremsfrauen bewacht.«[78] Die protestantische Kirche sieht in der Beugung der Frau unter den Mann die Buße der Sünde Evas[79] und folgt darin nur den Lehren der mittelalterlichen Kirche. In dieser gilt ebenfalls »die Frau ... durchaus als der zur Sünde verführende Teil, teils bewußt, teils

[76] Ibid., S. 41.
[77] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.
[78] J. Bühler, *Die Kultur des Mittelalters*, Leipzig 1931, S. 303 f.
[79] Cf. Troeltsch, ibid.

unbewußt; die Reize, die sie auf den Mann ausübt, werden gleichsam als ihre moralische Schuld aufgefaßt«[80]. Auch der Hexenglauben, welcher die Rationalisierung des furchtbarsten Terrors war, der je gegen eine Geschlechtsgruppe ausgeübt worden ist, wurde durch die Verderbtheit der weiblichen Natur begründet. Im bürgerlichen Zeitalter hat zwar die Abhängigkeit entsprechend der neuen Produktionsweise andere Formen angenommen, aber das Prinzip selbst wird ebensowenig verändert wie der tiefgreifende Einfluß auf die Psyche der Frau. Auch in Nordamerika, wo ihr eine an den mittelalterlichen Minnedienst erinnernde Hochachtung erwiesen wird, ist keineswegs das Prinzip durchbrochen. Von den beiden großen dramatischen Kritikern der modernen Gesellschaft hat Ibsen die Tatsache der Unterjochung und Ausbeutung der Frau, Strindberg die Folgen dieses Verhältnisses, die in der Entwicklung gehemmte, unbefriedigte und seelenlose Frau der bürgerlichen Ehe geschildert.

In doppelter Weise stärkt die familiale Rolle der Frau die Autorität des Bestehenden. Als abhängig von der Stellung und vom Verdienst des Mannes ist sie darauf angewisen, daß der Hausvater sich den Verhältnissen fügt, unter keinen Umständen sich gegen die herrschende Gewalt auflehnt, sondern alles aufbietet, um in der Gegenwart vorwärtszukommen. Ein tiefes ökonomisches, ja, physiologisches Interesse verbindet die Frau mit dem Ehrgeiz des Mannes. Vor allem ist es ihr jedoch um die eigene ökonomische Sicherheit und die ihrer Kinder zu tun. Die Einführung des Wahlrechts der Frau hat auch in den Staaten, wo eine Stärkung der Arbeitergruppen erwartet wurde, den konservativen Mächten Gewinn gebracht.

Das Gefühl der wirtschaftlichen und sozialen Verantwortung für Frau und Kind, das in der bürgerlichen Welt notwendig zu einem Wesenszug des Mannes wird, gehört zu den wichtigsten zusammenhaltenden Funktionen der Familie in dieser Gesellschaft. Wenn das Sich-Einfügen in die bestehenden Autoritätsverhältnisse für den Gatten und Vater aus Liebe zu den Seinen ratsam wird, so bringt ihn schon der bloße Gedanke an Widerstand vor den qualvollsten Gewissenskonflikt. Aus einer Sache des persönlichen

[80] Bühler, ibid., S. 304.

Muts verwandelt sich der Kampf gegen bestimmte historische Zustände in eine Aufopferung der geliebten Personen. Die Existenz mancher Staaten in der neueren Geschichte, insbesondere der streng autoritären, ist aufs engste mit diesen tiefen Hemmungen und ihrer fortwährenden Reproduktion verknüpft. Ihr Wegfall oder auch nur ihre Minderung bedeutete für diese Staaten die unmittelbarste Gefahr. Nicht allein durch die Sorge um die Familie selbst, sondern auch durch die beständig ausgesprochene und stumme Mahnung der Frau wird der Gatte dem Bestehenden verhaftet, und die Kinder erleben in der mütterlichen Erziehung unmittelbar das Einwirken eines der herrschenden Ordnung ergebenen Geistes, wenngleich andererseits die Liebe zu der vom Vater beherrschten Mutter auch den Keim zu einem dauernd oppositionellen Charakterzug in sie legen kann. Aber nicht nur auf diesem unmittelbaren Weg übt die Frau eine autoritätsstärkende Funktion aus, sondern ihre ganze Stellung in der Kleinfamilie hat eine Fesselung wichtiger seelischer Energien, die der aktiven Gestaltung der Welt zugute kommen könnten, notwendig zur Folge. Die Monogamie in der bürgerlichen Männergesellschaft setzt die Entwertung des Genusses aus reiner Sinnlichkeit voraus. Es wird daher nicht nur das Geschlechtsleben der Gatten den Kindern gegenüber mit Geheimnis umgeben, sondern von aller der Mutter zugewandten Zärtlichkeit des Sohnes muß aufs strengste jedes sinnliche Moment gebannt werden. Sie und die Schwester haben auf reine Gefühle, unbefleckte Verehrung und Wertschätzung Anspruch. Die erzwungene, vom Weibe selbst und erst recht vom Vater nachdrücklich vertretene Scheidung von idealischer Hingabe und sexueller Begierde, von zärtlichem Gedenken und bloßem Interesse, von himmlischer Innerlichkeit und irdischer Leidenschaft bildet eine psychische Wurzel des in Widersprüchen aufgespaltenen Daseins. Indem das Individuum unter dem Druck der Familienverhältnisse die Mutter nicht in ihrer konkreten Existenz, das heißt nicht als dieses bestimmte soziale und geschlechtliche Wesen begreifen und achten lernt, wird es nicht bloß dazu erzogen, mit seinen gesellschaftlich schädlichen Regungen fertig zu werden, was eine ungeheure kulturelle Bedeutung hat, sondern weil diese Erziehung in der problematischen, verhüllenden Weise geschieht, geht in der Regel dem Einzelnen die

Verfügung über einen Teil seiner psychischen Kräfte dauernd verloren. Die Vernunft und die Freude an ihr werden beschränkt, und die gehemmte Neigung zur Mutter kehrt in der schwärmerischen, sentimentalen Empfänglichkeit für alle Symbole dunkler, mütterlicher, erhaltender Mächte wieder[81]. Dadurch daß die Frau sich dem Gesetz der patriarchalischen Familie beugt, wird sie selbst zu einem die Autorität in dieser Gesellschaft reproduzierenden Moment. Hegel weist mit Begeisterung auf die letzten Worte der Antigone in der sophokleischen Tragödie hin: »Wenn dies den Göttern so gefällt, gestehen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt.«[82] Indem sie so auf jeden Widerstand verzichtet, nimmt sie zugleich das Prinzip der männlich-bürgerlichen Welt auf sich: wen das Los trifft, der ist auch schuldig.

Die Rolle der kulturellen Institutionen bei der Aufrechterhaltung einer bestimmten Gesellschaft pflegt denjenigen, deren Existenz besonders eng mit ihr verknüpft ist, instinktiv und schließlich auch begrifflich wohl bekannt zu sein. Sie hängen mit Inbrunst an den Lebensformen, deren Geltung ein Element der für sie günstigen Weltordnung bildet. Aber die Kraft der Selbstreproduktion dieser Institutionen stammt nur zum geringen Teil aus der absichtlichen Förderung von oben. Während sie aus der grundlegenden Struktur der Gesellschaft, zu deren Festigung sie selbst beitragen, neues Leben ziehen, stärken sie überdies auch unmittelbar die auf ihre Erhaltung gerichteten Kräfte. Die religiösen Vorstellungen zum Beispiel erzeugen sich immer wieder gleichsam natürlich aus dem Lebensschicksal der Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft. Andererseits verstärkt die Religion selbst die Tendenz zur religiösen Verarbeitung der Erlebnisse, indem sie das Individuum von Kindheit an dazu präformiert und die den jeweiligen Erfordernissen angepaßten Methoden bereitstellt. Ebenso wirkt die autoritätsfördernde Funktion der Familie auf sie selbst doppelt zurück: die von ihr mitbedingte ökonomische Struk-

[81] Cf. die Forschungen der modernen Tiefenpsychologie, vor allem Freuds Kapitel ›Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens‹, in: *Gesammelte Werke*, Band VIII, Frankfurt am Main. [6]1967, S. 78 ff.; und die Arbeiten von Wilhelm Reich.

[82] Hegel, ›Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‹, in: *Sämtliche Werke*, Glockner, Band 18, S. 114.

tur der Gesellschaft macht den Vater zum Herrn, und beim Nachwuchs schafft sie unmittelbar die Disposition zur Gründung eines neuen Hausstands. Unternehmer und Gehaltsempfänger war bis auf die jüngste Zeit in der bürgerlichen Familie der Mann. Die ohnehin spät und nur in Stufen vor sich gehende Emanzipation der Frau, ihre Tätigkeit im Erwerbsleben, bedeutete einesteils in dieser Ordnung der Dinge von Anfang an einen bloßen Ersatz. Der »Beruf« der Frau, auf den sie durch ihre bürgerliche Erziehung und Charakterbildung innerlich angewiesen ist, treibt sie nicht hinter den Verkaufsstand des Warenhauses oder an die Schreibmaschine, sondern zu einer glücklichen Ehe, in der sie selbst versorgt wird und sich um ihre Kinder kümmern kann. Andernteils kommt diese Emanzipation zu spät. Sie erfolgt in einer Periode der gegenwärtigen Gesellschaft, in der die Arbeitslosigkeit bereits strukturell geworden ist. Die Frau ist hier aufs höchste unwillkommen, und die Gesetze mancher Staaten, welche die weibliche Berufstätigkeit beschränken, zeigen an, daß es mit ihren Aussichten in dieser Hinsicht schlecht bestellt ist. Von der maßgeblichen Stellung des Mannes in der Familie hängt im wesentlichen die autoritätsfördernde Wirkung ab, seine häusliche Machtstellung folgt aus der Rolle als Ernährer. Wenn er aufhört, Geld zu verdienen oder zu besitzen, wenn er seine soziale Position verliert, kommt auch sein Prestige in der Familie in Gefahr. Das Gesetz der bürgerlichen Welt übt dann seine Wirkung an ihm aus. Nicht bloß, weil Achtung und Liebe sich überhaupt nach dem Erfolg zu richten pflegen, sondern auch weil die Familie dann in Verzweiflung und Verfall gerät und zu jenen positiven Gefühlen unfähig wird. Die Autoritätsstruktur einer gegebenen Familie kann jedoch stark genug sein, daß der Vater seine Rolle behält, auch wenn die materielle Grundlage dafür geschwunden ist, wie auch in der Gesellschaft bestimmte Gruppen weiter herrschen können, wenn sie dem Ganzen nur noch wenig zu bieten haben. Die psychische und physische Gewalt, die aus der ökonomischen entstanden sind, erweisen dann ihre Resistenzfähigkeit. Sie stammen zwar ursprünglich aus der materiellen Grundlage der Gesellschaft, der Stellung des Menschen bei dieser Art der Produktion, aber die Folgen dieser allgemeinen Abhängigkeit können im Einzelfall noch zu einem Zeitpunkt wirken, in dem der Vater den Beruf

schon längst verloren hat, sei es, daß er seine Macht tief genug in die Seelen der Seinen einsenken konnte, als er noch tatsächlich der Ernährer war, sei es, daß die allgemeine, fest eingewurzelte Überzeugung von der Rolle des Vaters das ihre tut, um Frau und Kinder bei der Stange zu halten. Die Abhängigkeit ist nicht mechanisch, sondern durch die Totalität der Verhältnisse, durch ein Zueinander von Spannungen und Gegensätzen vermittelt. Das Tempo und die zahlreichen Formen, in denen sich der ökonomische Faktor bei den einzelnen Familientypen geltend macht, sind höchst verschieden; die ihm entgegenwirkenden Faktoren bilden einen Hauptgegenstand der im Gang befindlichen Forschungen.[83] Die intermittierenden kulturellen Mächte bestimmen zwar den Typus, wie die Regel in den besonderen Fällen sich durchsetzt, welche Hemmungen ihr entgegenstehen; ihre allgemeine geschichtliche Geltung schmälern sie nicht. Die Idealisierung der väterlichen Autorität, als gehe sie aus göttlichem Ratschluß, aus der Natur der Dinge oder aus der Vernunft hervor, erweist sich bei näherer Prüfung als Verklärung einer wirtschaftlich bedingten Institution.

Die durch die Art des Einkommens bedingte Verschiedenheit im Sein der sozialen Gruppen übt auf die Struktur der Familien ihre Wirkung aus. Wenngleich, besonders in den Zeiten einigermaßen erträglicher Verhältnisse auf dem Arbeitsmarkt, die große Masse der proletarischen Familien dem Muster der bürgerlichen nachgebildet war, wenn vor allem im Frühkapitalismus die Autorität infolge des Zwangs, die Kinder arbeiten zu lassen, grauenvolle Formen angenommen hat, so sind doch in diesen Familien auch andere Beziehungen angelegt. Das Gesetz der großen Industrie vernichtet hier das gemütliche Heim, treibt nicht nur den Mann, sondern häufig auch die Frau zu einem schweren Dasein außerhalb des Hauses. Von einem befriedigenden Eigenwert der privaten Existenz kann schließlich nicht mehr die Rede sein. Die Familie bildet im extremen Fall die erreichbare Form der Geschlechtsbefriedigung und im übrigen eine Multiplikation der Sorgen. Auf dieser Basis jedoch, wo das ursprüngliche Interesse an der Familie weitgehend verschwindet, vermag in ihr dasselbe

[83] Cf. hierzu die Studien über *Autorität und Familie,* ibid., S. 231 ff.

Gefühl der Gemeinschaft aufzukommen, das diese Menschen auch außerhalb der Familie mit ihresgleichen verbindet. Die mit der Vorstellung einer heute möglichen Gesellschaft ohne Armut und Ungerechtigkeit verknüpfte Anstrengung, es besser zu machen und sie herbeizuführen, beherrscht dann anstelle des individualistischen Motivs die Beziehungen. Aus den Leiden an der Wirklichkeit, die unter dem Zeichen der bürgerlichen Autorität das Dasein bedrückt, kann eine neue Gemeinschaft der Gatten und Kinder entstehen, die freilich nicht gegen andere Familien der gleichen Art oder gegen die Individuen der eigenen Gruppe in bürgerlicher Weise abgeschlossen ist. Die Kinder werden nicht als künftige Erben erzogen und daher auch nicht in jenem spezifischen Sinn als die eigenen erfahren. Soweit die Arbeit für sie, wenn diese überhaupt noch möglich ist, nicht bloß die tägliche Nahrung betrifft, geht sie in die Erfüllung der historischen Aufgabe über, eine Welt zu schaffen, in welcher sie und andere es besser haben sollen. Die Erziehung, auf welche diese Gesinnung ausstrahlt, lehrt – weniger vielleicht durch bewußte Unterweisung als durch den unwillkürlichen Ausdruck der Stimme und Haltung – die Erkenntnis der Tatsachen von ihrer Anerkennung sehr deutlich zu unterscheiden. Mit der Arbeitslosigkeit, welche die freie Arbeit nicht nur unsicher, sondern schließlich zu einem Vorrecht für relativ begrenzte und vorsichtig ausgewählte Gruppen der Bevölkerung macht, wird freilich dieser Typus einer in die Zukunft weisenden Familie seltener; die völlige Demoralisierung, die aus absoluter Hoffnungslosigkeit stammende Unterwerfung unter jeden Herrn wirkt sich auch in den Familien aus. Ohnmacht und mangelnde Gelegenheit zu produktiver Arbeit haben die Ansätze zu neuen Typen der Erziehung schon weitgehend aufgelöst. »Die Schätzung der Autorität nimmt zu im Verhältnis der Abnahme schaffender Kräfte.«[84]

Die Reproduktion der bürgerlichen Familie aus der Wirtschaft wird durch den ihr immanenten Mechanismus ihrer eigenen Erneuerung ergänzt. Dieser zeigt sich vor allem in dem Einfluß der Eltern auf die Verheiratung der Kinder. Wo das rein materielle Interesse an einer finanziell und sozial vorteilhaften Ehe

[84] Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Band XVI, S. 247.

mit dem erotischen Gefühl der Jugend in Konflikt gerät, pflegen die Eltern und besonders der Vater ihre ganze Macht aufzubieten. In bürgerlichen und feudalen Kreisen bestand neben den moralischen und physischen Unterdrückungsmitteln auch das Mittel der Enterbung. Außerdem hatte die Familie im Kampf gegen die freien Regungen der Liebe öffentliche Meinung und staatlichen Schutz auf ihrer Seite. »Die feigsten, widerstandsunfähigsten Menschen werden unerbittlich, sobald sie die absolute elterliche Autorität geltend machen können. Der Mißbrauch derselben ist gleichsam ein roher Ersatz für die viele Unterwürfigkeit und Abhängigkeit, denen sie sich in der bürgerlichen Gesellschaft mit oder wider Willen unterwerfen.«[85] Da man im fortschrittlichen Holland des 17. Jahrhunderts ursprünglich zögerte, Adrian Koerbagh, den unerschrockenen Vorläufer und Märtyrer der Aufklärung, wegen seiner theoretischen Ansichten zu verfolgen, hat man ihn zunächst wegen des unehelichen Zusammenlebens mit Frau und Kind angeklagt[86]. Die gesellschaftskritische Literatur des bürgerlichen Zeitalters, Roman und Schauspiel, ist erfüllt von der Darstellung des Kampfes der Liebe gegen ihre familiale Form, ja, man darf sagen, daß in dem geschichtlichen Augenblick, wo die gefesselten menschlichen Kräfte ihren Gegensatz zur bestehenden Ordnung nicht mehr wesentlich als Konflikt mit partikularen Institutionen, wie Kirche und Familie, erfahren, sondern die Totalität dieser Lebensordnung in ihrem Grunde angreifen, auch die spezifisch bürgerliche Dichtung ihr Ende erreicht. Die Spannung zwischen der Familie und dem ihrer Autorität widerstrebenden Individuum kommt nicht allein in dem Zwang gegen Söhne und Töchter, sondern auch im Problem des Ehebruchs und der Kindesmörderin zum Ausdruck. Dieser Gegenstand reicht von *Kabale und Liebe* und *Frühlings Erwachen* bis zur Gretchentragödie und den *Wahlverwandtschaften*. Die klassische und romantische Periode, der Impressionismus und Expressionismus haben in dieser Hinsicht ein und denselben Vorwurf: die Unangemessenheit der Liebe an ihre bürgerliche Form.

85 Karl Marx, in einer Besprechung über Peuchet: ›Vom Selbstmord‹, in: *Gesamtausgabe*, I. Abt., Band III, Berlin 1932, S. 396.
86 Cf. Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Leipzig 1922, Band II, S. 342 ff.

Eine wie entscheidende Macht die monogame Ehe in ihrer jahrtausendlangen Geschichte in der menschlichen Entwicklung gebildet hat und eine wie lange und bedeutende Zukunft ihr in einer höheren Form der Gesellschaft noch bevorstehen mag, jedenfalls sind an ihr die Widersprüche zwischen dem sich entfaltenden Leben und den Verhältnissen deutlich geworden. In der Renaissance gab es zwei Legenden, die beide in Werken der Kunst einen unsterblichen Ausdruck gefunden haben: *Romeo und Julia* und *Don Juan*. Beide verherrlichen die Rebellion des erotischen Elements gegen die Autorität der Familie: Don Juan *wider* die beengende Moral der Treue und Ausschließlichkeit, Romeo und Julia im *Namen* dieser Moral. Dasselbe Verhältnis wird an diesen Gestalten trotz ihres Gegensatzes offenbar, sie befinden sich im Grunde in der gleichen Situation. Die Umarmung Romeos bringt Julia das Glück, das nur Don Juan dem Weib gewährt, und dieser sieht in jedem Mädchen eine Julia. Beide müßten die schöpferische Kraft, die zugleich körperlich und seelisch ist, umbiegen und allen männlichen Prinzipien entsagen, wollten sie sich unterordnen. Die Kluft zwischen dem Anspruch des Einzelnen auf Glück und dem herrschaftlichen Anspruch der Familie drücken solche Gestalten der Legende aus. Es ist einer der Antagonismen zwischen den Formen der Gesellschaft und den lebendigen Kräften, den diese künstlerischen Gebilde widerspiegeln. In den Ausnahmen bestätigt sich jedoch die Regel. Im allgemeinen beherrscht die Autorität den bürgerlichen Menschen auch in der Liebe und bestimmt sein Schicksal. In der Rücksicht auf Mitgift, Stellung und Arbeitskraft des Ehepartners, in der Spekulation auf Nutzen und Ehre durch die Kinder, im Respekt vor der Meinung der Umwelt und vor allem in der inneren Abhängigkeit von eingewurzelten Begriffen, Gewohnheit und Konvention, in diesem anerzogenen und zur Natur gewordenen Empirismus des Mannes der neueren Zeit liegen stärkste Antriebe, die Form der Familie zu achten und sie in der eigenen Existenz zu bestätigen.

Die Familie ist in der bürgerlichen Epoche ebensowenig eine Einheit wie etwa der Mensch oder der Staat. Sowohl nach einzelnen Perioden als auch nach sozialen Gruppen ändert die Familie ihre Struktur und ihre Funktion. Insbesondere hat sie sich unter den Einwirkungen der industriellen Entwicklung entschieden ge-

wandelt. Die Folgen der Technisierung des Haushalts für die Beziehungen der Familienmitglieder werden in der soziologischen Literatur eingehend erörtert. Trotzdem lassen sich Züge und Tendenzen der bürgerlichen Familie bezeichnen, welche von der Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft nicht abzulösen sind. Die Erziehung autoritärer Charaktere, zu welcher sie auf Grund ihrer eigenen Autoritätsstruktur befähigt ist, gehört nicht zu den vorübergehenden Erscheinungen, sondern zum relativ dauernden Bestand. Je mehr freilich diese Gesellschaft den ihr immanenten Gesetzen zufolge in einen krisenhaften Zustand gerät, um so weniger vermag die Familie ihrer Aufgabe in dieser Hinsicht gerecht zu werden. Die daraus hervorgehende Notwendigkeit, daß der Staat in stärkerem Maße als früher die Erziehung zur Autorität selbst besorgt und wenigstens die Zeit, die der Familie wie auch der Kirche zur Verfügung stand, beschneidet, ist oben angedeutet worden. Dieser neue Zustand gehorcht jedoch ebenso wie der Typus des autoritären Staatswesens, das ihn herbeiführt, einer tieferliegenden und freilich unaufhaltsamen Bewegung. Es ist die aus der Wirtschaft selbst hervorgehende Tendenz zur Auflösung aller kulturellen Werte und Institutionen, die das Bürgertum geschaffen und am Leben erhalten hat. Die Mittel, dieses kulturelle Ganze zu schützen und weiterzuentwickeln, geraten immer mehr in Widerspruch mit seinem eigenen Inhalt. Wenn auch die Form der Familie selbst durch die neuen Maßnahmen schließlich gefestigt wird, so verliert sie doch mit der abnehmenden Bedeutung des gesamten mittleren Bürgerstands ihre selbsttätige, auf der freien beruflichen Arbeit des Mannes beruhende Kraft. Es muß am Ende alles mehr und mehr künstlich gestützt und zusammengehalten werden. Die kulturellen Mächte selbst erscheinen gegenüber diesem Willen zur Erhaltung schließlich als widerstrebende, zu regulierende Gegenkräfte. Während in der bürgerlichen Blüteperiode zwischen Familie und Gesellschaft die fruchtbare Wechselwirkung stattfand, daß die Autorität des Vaters durch seine Rolle in der Gesellschaft begründet und die Gesellschaft mit Hilfe der patriarchalischen Erziehung zur Autorität erneuert wurde, wird nunmehr die freilich unentbehrliche Familie ein Problem bloßer Regierungstechnik. Die Totalität der Verhältnisse im gegenwärtigen Zeitalter, dieses Allgemeine, war durch ein

Besonderes in ihm, die Autorität, gestärkt und gefestigt worden, und dieser Prozeß hat sich wesentlich in dem Einzelnen und Konkreten, der Familie, abgespielt. Sie bildete die »Keimzelle« der bürgerlichen Kultur, welche ebenso wie die Autorität in ihr lebendig war. Dieses dialektische Ganze von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit[87] erweist sich nun als Einheit auseinanderstrebender Kräfte. Das sprengende Moment der Kultur tritt gegenüber dem zusammenhaltenden stärker hervor.

[87] Cf. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 164.

Zu Theodor Haeckers »Der Christ und die Geschichte«[1]

(1936)

In der Endlichkeit gibt es nach Ansicht des wahren Christen nur ein einziges wirkliches Ziel, den Tod, »die Ruhe des Grabes«. Ob Menschenwerk Sekunden, Jahre, Jahrhunderte, Jahrmillionen dauert: »Der Wind oder Sturm, der die Spuren *aller* endlichen Ziele verwischt und auslöscht, wird kommen. Ein Intellekt, der das nicht einsieht, ist noch nicht zu seiner eigenen natürlichen Höhe gelangt. Ist er es aber, dann ist es nicht wahr, daß er es aushält.« Wahnsinn ist eine Gnade für ihn, Lüge und verzweifelte Irrlehren wie die von der ewigen Wiederkehr der Dinge sind seine Zuflucht[2]. Die Rettung aus solchem Versinken ist einzig durch den christlichen Ausblick und Glauben gegeben. Die endlichen Ziele sind im Dienst Gottes, im Dienst der Rückkehr zu Gott gesetzt. Gott ist das unendliche Ziel. Mag die Welt der Hölle zu gleichen scheinen, Gott allein ist der Herr der Geschichte[3], sein Wille allmächtig; des Willens von Menschen und Teufeln bedient er sich »zu Seinen unwandelbaren Zwecken und Zielen«[4]. Die Rolle der Völker in der Tragödie oder Komödie der Geschichte »wird ihnen zugeteilt von dem Schöpfer, von dem göttlichen Dramaturgen und Richter selber«[5].

Haeckers Buch ist nicht aus der Absicht hervorgegangen, eine neue Theorie der Geschichte aufzustellen. Er will einzig die christliche oder vielmehr die katholische Auffassung umreißen. Durch die Klarheit des Gedankens und der Sprache, durch die Beschränkung auf das Wesentliche beweist diese kleine für breite Leserschichten bestimmte Schrift die Lebendigkeit des katholischen Gedankens. Bei allem Wissen um die Kompliziertheit der geschichtsphilosophischen Probleme flieht Haecker nirgends vor den entscheiden-

[1] Leipzig 1935.
[2] Ibid., S. 30.
[3] Ibid., S. 117.
[4] Ibid., S. 91.
[5] Ibid., S. 129.

den Fragen in die fest umhegten Bezirke einer infolge der Isolierung belanglosen spezialistischen Fertigkeit. Er entwickelt die christliche Ansicht im ganzen.

Alles, was Anfang und Ende hat, was existiert, hat auch Geschichte; alle besonderen Geschichten vereinigen sich zur Universalhistorie, die einmal begonnen hat und zu Ende kommen wird. Die besonderen Geschichten haben eine Rangordnung: »Die Geschichte selber eines Helden oder eines Heiligen ist hierarchisch höher und gefüllter« als die des Durchschnittsmenschen[6]; die der Tiere, Pflanzen und Dinge sind bezogen »auf die Geschichte des Menschen als die Mitte und den Zweck der Schöpfung«[7]. Gott selbst ist ebenso geschichtslos wie die Werte und Ideen. Daß diese verwirklicht oder »verleiblicht« werden, macht den Inhalt des geschichtlichen Verlaufs aus und bestimmt seinen Sinn, welcher der katholischen Auffassung gemäß in der Erhebung und Erhöhung des Menschen aus seinem Fall besteht. Jeder Einzelne muß den Aufstieg für sich allein vollziehen. Wenn auch nicht Individuen, sondern Gesellschaftsgruppen die primären Träger der Geschichte sind[8], so geht es letzten Endes doch um das Heil jeder besonderen Seele. Auf das Heil der Personen bezogen, gewinnen alle Vorgänge der menschlichen und außermenschlichen Geschichte Ordnung und Sinn. Geschichtliche Verläufe unterliegen durchaus den fachwissenschaftlichen Methoden des Geologen, Biologen, Nationalökonomen, Psychologen ebenso wie der kritischen Sichtung des Historikers; sie bleiben jedoch eine sinnlose Mannigfaltigkeit, ein Chaos ohne das Licht des christlichen Glaubens, daß durch die Menschwerdung Christi der göttlich-menschliche Prozeß in den profanen verwoben ist, wodurch dieser erst seine eigentliche Realität und unendliche Bedeutung gewinnt.

Gott, Mensch und Teufel sind die wirkenden Kräfte. Bei der Entscheidung, ob der Mensch der Versuchung des Teufels anheimfällt oder der göttlichen Gnade sich anvertraut, mögen äußere Ereignisse eine wichtige Rolle spielen, zuletzt geht sie im Inneren des Subjekts vor sich. Dieses ist zwischen zwei ungleiche Mächte gestellt. Die böse versucht, innerhalb der ihr im Weltplan zugewie-

[6] Ibid., S. 47.
[7] Ibid., S. 43.
[8] Ibid., S. 50–52.

senen Grenzen, den Menschen zum Mißbrauch seiner vom Schöpfer gewährten Freiheit zu verführen; Gott selbst zeigt ihm dagegen durch seine Kirche den Weg zum Heil. Während die Völker herrschen und verschwinden, wird die Kirche bis zum Ende aller Tage bestehen. Mögen, »was offenbar ist«, viele ihrer Vertreter den ihr vom Evangelium vorgezeichneten Weg verlassen und die Vorschrift mißachten, ohne Waffen und allein durch den Geist zu siegen und die zu segnen, »die euch fluchen«[9]: wenigstens verkündet sie immer noch dieses Prinzip in der Predigt, und viele ihrer Diener haben es immer wieder durch ihr Leben besiegelt. Das Volk Gottes aber, das zum Evangelium halten und vor der Ewigkeit bestehen wird, ist nicht etwa eine heute sich aufspreizende natürliche Gemeinschaft, Rasse oder Nation, sondern – so dürfen wir glauben – Einzelne werden es sein, die aus allen Völkern kommen.

Im Gegensatz zu den Schriften mancher moderner Religionsphilosophen, die den Inhalt des Glaubens so sehr spiritualisieren, verflüchtigen oder gar beiseite lassen, daß der Leser nurmehr aus der theologischen Färbung des Stils errät, worauf der Autor schließlich hinauswill, verkündet Haecker wirklich einen Glauben. Durch die Unabhängigkeit von erfolgreichen Zeitströmungen, durch die Treue zu bestimmten Ideen und vor allem durch die ihm innewohnende Sehnsucht nach universaler Gerechtigkeit erweckt sein Wort Achtung, wenngleich es trügt. Den Grund von Haeckers Denken bildet – anders als bei vielen bestallten Funktionären der Kirche – die Spannung zwischen dem gegenwärtigen Geschehen und dem Glauben. An vielen Stellen tritt die Verachtung der zeitgemäßen »Weltanschauung« hervor, die bloße Naturmächte, die Nation oder einen Führer verhimmelt. Die Inhalte des die Völker versklavenden Massenwahns, der, wie uns scheinen will, weniger darin besteht, daß jemand im Ernst den marktgängigen Torheiten anhinge als darin, daß jeder über der Gewohnheit, die führende Gesinnung zu zeigen, die Möglichkeit einer wirklichen vergißt, diese Inhalte enthüllt bereits die Sprache: »Ewige Heroen, ewige Völker« – zeitliche Ewigkeiten, *contradictiones in adiecto*! Haecker weiß sehr wohl, daß kein Urteil

[9] Ibid., S. 134.

zu falsch, keine Zwangsvorstellung zu abgeschmackt und subaltern ist, um nicht als Trost und Beruhigung für die entwürdigten Menschen gerade recht zu sein. Als ob die Ein- und Unterordnung unter das, was sich gerade als höchste Nation und Rasse aufspielt, die zeitgemäße Preisgabe der männlichen Selbständigkeit im Denken und Handeln, diese idealistische Hingabe, die sich mißversteht, gleichbedeutend mit der richtigen Demut wäre! Eine Welt, in der die gehorsame Masse als falsche Kollektivität zum Idol geworden ist, sollte sich daran erinnern, daß innerhalb der Völker die Geschichte ursprünglich immer von Einzelnen gegen die Trägheit des Bestehenden weitergetrieben wird. Bedingung des Fortschritts ist »die zeitweise oft tragische Loslösung des Individuums von seiner Gemeinschaft«[10] – also der Kampf innerhalb der nationalen Gruppe. Und wenn »die Mitarbeit des freien Menschen an der Gestaltung dieser Welt vom Nichtchristen, wenigstens dem europäischen, in der Regel überschätzt« wird[11], so erklärt dieser Katholik, daß der Christ dagegen nicht meinen solle, Geschichte werde allein von Gott oder dem Teufel gemacht, und der Mensch könne nichts Wesentliches ändern. Veränderung und Fortschritt sind weitgehend in die Hände des Menschen gelegt. Es gilt, gegen die schlechte Politik die gute durchzusetzen. Ohne ihn zu nennen, kennzeichnet Haecker den totalitären Staat. Der Nebensinn des Politischen, der »leider die Vorherrschaft hat«[12], ist »der Gebrauch und die Handhabung der Menschen als Mittel, auf Grund psychologischer Erkenntnis oder Einfühlung, zur Erreichung irgendeines Zweckes oder Zieles, auch eines unrechten oder ungerechten«. Eben das ist die Definition der modernen Massenbeherrschung. Die Substanz der wahren Politik zielt auf »die gerechte Ordnung unter den Menschen«.

Das Buch fordert zur Entscheidung über seinen Inhalt heraus, zu einem Verhalten, das dem Zeitgeist gegenüber religiösen Ansichten aus dem Sinn gekommen ist. Mit Recht geißelt Haecker das vage Denken, welches den Umstand, daß im Lauf der Geschichte einander widersprechende Lehren mit demselben Grad von Wahrhaftigkeit vertreten worden sind, mit der Existenz wi-

[10] Ibid., S. 79.
[11] Ibid., S. 128.
[12] Ibid., S. 56.

dersprechender Wahrheiten verwechselt[13]. Über den gesellschaftlichen Grund für diese Laxheit verbreitet er sich nicht. Der Relativismus, der dem Bürgertum in seiner liberalistischen Phase eigen war, zeichnet es, trotz der unbedingten Redeweise und der Reglementierung des Denkens, auch in der totalitären aus. Die Religion, die seiner gesellschaftlichen Praxis einwohnt, ist allemal der vulgäre engstirnige Materialismus von Profit und Macht. Indem die entscheidenden Gruppen dazu nicht offen stehen konnten, haben sie sich der Wahrheit überhaupt entfremdet und die Idee mit dem klassischen Idealismus ins Reich einer »höheren« Region verwiesen, mit dem Positivismus zur bloßen Fiktion verflüchtigt und mit dem »heroischen Realismus« unserer Tage zum nackten Beherrschungsmittel degradiert. Wenn heute ein Demagoge aus Gründen äußerer Politik die Prinzipien und Taten seiner Auftraggeber von sich weist, sind seine Worte zuweilen von einem Augenzwinkern zu der verführten Masse hin begleitet, das man draußen nicht merken kann. Dieses Zwinkern, das besagt, daß nur die schlechten Absichten ehrlich sind, relativiert den bestimmten Inhalt seiner Worte und macht die dürre Wahrheit seiner Rede aus. Die sogenannte echte Kultur trägt schon dieses physiognomische Vorzeichen des völkischen Massenredners. Soweit es um die Religion geht, ist dieser Sachverhalt seit langem offenbar: der Bürger glaubt leidenschaftlich an ihre Notwendigkeit, nicht so sehr an ihre Wahrheit. Bei Haecker jedoch, der von dieser Analyse freilich absieht, ist das Wort kein bloßes Mittel zu einem anderen Zweck, den die Komplicen und schließlich die Feinde erraten können, sondern es ist ihm wirklich ernst damit. Der humanistische Katholik ist frei von der Geistfremdheit des relativistischen Bürgertums.

Die geforderte Entscheidung über seine Denkart wird durch die innere Zufälligkeit ihrer beiden konstitutiven Züge erleichtert: des Humanismus und des katholischen Dogmas. Die Verkündigung des unendlichen Wertes der Person, die Treue zum angeborenen Recht des Individuums [14], der Kampf gegen die Ideologien von Rasse, Nation und Führertum, diese Momente seines Denkens bilden Eigenschaften einer vor der anbrechenden Dun-

[13] Ibid., S. 13 f.
[14] Ibid., S. 78.

kelheit auf dem Rückzug befindlichen Gesinnung und Zivilisation und verbinden Haecker mit denen, die um eine bessere Zukunft der Menschheit kämpfen. Aus dem Komplex der katholischen Gedankenwelt kann diese humanistische Struktur in der Tat hervorgehoben werden, die Haeckersche Gesinnung findet in der großen Tradition einen Halt.[15] Die katholische Philosophie gleicht jedoch der von Haecker verworfenen idealistischen darin, daß aus ihren Thesen ohne Widerspruch, ohne Gewaltsamkeit jedes beliebige Verhalten zur bestehenden Gesellschaft, sei es ein kritisches oder apologetisches, ein reaktionäres oder rebellisches, schließlich begründet werden kann. Mit den geschichtsphilosophischen Thesen von Gott als dem Herrn der Geschichte und dem Seelenheil als ihrem Ziel lassen sich Auffassungen verbinden, die der Haeckerschen fortschrittlichen Kritik des Zeitgeistes unmittelbar zuwiderlaufen. Der bestimmte Zusammenhang der Dogmen mit den realen geschichtlichen Problemen ist in jenen selbst nicht eindeutig vorgezeichnet, sondern wird ebensosehr von den die kirchliche Politik jeweils beherrschenden Interessen gestiftet. Gegen die Menschlichkeit, die in Haeckers Sprache durchklingt, zeugen die katholischen Prediger des Weltkriegs und ihre Nachfolger, die sich ebenso auf das Evangelium berufen wie der Verfasser des *Nachworts* (Theodor Haecker, *Ein Nachwort*, Hellerau 1918). Auch gehören die großen kulturellen Leistungen der katholischen Kirche, die Sozial-

[15] Ein neues Dokument des katholischen Humanismus der Gegenwart bildet das Buch von Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936. Maritain befaßt sich darin unmittelbar mit der Anwendung dieser Denkart auf gesellschaftliche Probleme. »Ce nouvel humanisme, sans commune mesure avec l'humanisme bourgeois, et d'autant plus humain qu'il n'adore pas l'homme, mais respecte réellement et effectivement la dignité humaine et fait droit aux exigences intégrales de la personne, nous le concevons comme orienté vers une réalisation sociale-temporelle de cette attention évangélique à l'humain qui ne doit pas exister seulement dans l'ordre spirituel, mais s'incarner, et vers l'idéal d'une communauté fraternelle. Ce n'est pas au dynamisme ou à l'impérialisme de la race, de la classe ou de la nation qu'il demande aux hommes de se sacrifier, c'est à une meilleure vie pour leurs frères, et au bien concret de la communauté des personnes humaines; c'est à l'humble vérité de l'amitié fraternelle à faire passer – au prix d'un effort constamment difficile, et de la pauvreté – dans l'ordre du social et des structures de la vie commune; c'est par là qu'un tel humanisme est capable de grandir l'homme dans la communion, et c'est par là qu'il ne saurait être qu'un humanisme héroïque.« (S. 15.)

politik des Mittelalters, die umspannende Vernünftigkeit der thomistischen Summen und die christliche Kunst nicht enger zum Begriff der Kirche als die blutige Geschichte ihres Grundbesitzes und die heilige Inquisition. Der Terror, den die Kirche im Bund mit dem Adel zu verschiedenen Zeiten ihres Bestehens begünstigt hat, entbehrt völlig des rationalen Elements, das in manchen fortschrittlichen Bewegungen die blutige Abschreckung gegen die Feinde einer vernünftigeren Gesellschaftsform motiviert hat. Wenn aber die Offenbarung – sei es an sich selbst, sei es auf Grund intelligenter Interpretations- und Scheidungskünste – im geschichtlichen Kampf um bessere Zukunft oder Untergang der Menschheit so zweideutig ist, dann werden die, welchen es um eben diese geht, bei aller Achtung vor Haeckers Humanismus, Gleichmut gegenüber seiner dogmatischen Legende bewahren, aus der die Haeckersche Unabhängigkeit gegenüber den finsteren Tendenzen der Gegenwart nur scheinbar hervorgeht.
Die von Haecker herangezogenen Lehren sind trotz ihres ehrwürdigen Alters nicht wahrer als andere Meinungen irgendeiner anderen Religion oder Sekte. Länge der Tradition und Stufe der Wahrheit stehen in keinem unmittelbaren Verhältnis. Gott der Herr soll sich des Teufels und des Menschen zu seinen ewigen Zwecken bedienen, kein Sperling ohne seinen Willen vom Dach fallen [16], geschweige denn ein Kopf unter dem Beil des Henkers; Engel, das heißt Geister ohne Leib, sollen die Welt erhalten helfen oder hindern, Mord und Totschlag sich forterben, bis Gott in der Unendlichkeit siegt und triumphiert: der ganze teils trostreiche, teils schaurige Mythos wird nicht vernünftiger durch Haekkers achtungheischende Wahrhaftigkeit. Solcher Glaube vermag der Wirklichkeit zwar einen Sinn, aber dem Sinn keine Wirklichkeit zu verleihen, er wird von der Geschichte desavouiert. Die schöne Prophezeiung, daß »wer gegen Ihn den Eckstein anrennt, früher oder später von ihm erschlagen werden wird« [17], ist um keinen Grad vertrauenswürdiger als ihr eigener Gegensatz, daß auch der Gerechte – erschlagen wird. Es gibt eine alte chinesische Erzählung [18], die der christlichen Legende in diesem Punkt weit

16 Haecker, ibid., S. 84. 17 Ibid., S. 62.
18 Cf. Liä Dsi, *Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, herausgegeben von R. Wilhelm, Jena 1911, S. 85 ff.

überlegen ist. In ihr wird über das Schicksal einiger Fürsten berichtet, vier guter und zwei schlechter. Die schlechten, Tyrannen und Aussauger des Volks, führen ein reiches und frohes Leben bis zu ihrem Ende. Der Schrecken, den sie verbreiten, erstickt jeden Ungehorsam. Nach ihrem Tod sagt man ihnen wohl Übles nach, aber »von allen Verleumdungen wissen sie nichts mehr, von allen Beschimpfungen wissen sie nichts mehr. Sie unterscheiden sich in nichts von einem dürren Baumstumpf und einem Erdenkloß.« Die guten, Freunde ihrer Untertanen, Diener des Landes, erleben Mißerfolge und Hungersnot, Einfall der Feinde und Aufstand im Innern. Sie sterben in Elend und Verbannung. Nach ihrem Tod ernten sie jahrhundertlangen Ruhm, aber »von allen Ehrungen wissen sie nichts mehr. Sie unterscheiden sich in nichts von einem dürren Baumstumpf oder Erdenkloß.« Die Erzählung verzichtet auf die Nutzanwendung. Haecker unterläßt es zwar, in der Gegenwart Beweise für Gottes Triumph zu suchen, dieser »zielt auf die Ewigkeit, nicht auf die Zeit«[10]; doch seien wenigstens »Zeichen« des göttlichen Erfolges in der Geschichte zu erkennen. Der bescheidene Anspruch auf die Glaubwürdigkeit dieser christlichen Geschichtsauffassung tritt bei solcher Zeichendeutung in seinem Gegensatz zum Ausmaß sonstiger kirchlicher Ansprüche hervor. Die Meinung etwa, daß Napoleons Rückzug aus Rußland mit seiner Exkommunikation in Verbindung stehe und unbeschadet aller sonstigen Erklärungen dieses militärischen Ereignisses als »die Konsequenz des Anathemas eines Papstes« zu interpretieren sei, fordert zur Überlegung heraus, ob andere Oberhäupter, die anstelle der Exkommunikation zugleich mit dem Fluch unglücklicher Völker sich den Segen eines Papstes verdienten, auch dem Ewigen genehmer seien. Selbst wenn sich der Sinn aller weltgeschichtlichen Ereignisse, der Krisen, Kriege und Revolutionen wirklich nach ihrer Bedeutung für das Seelenheil bestimmte, wie Haecker meint, so bildete die Freundschaft der Kirche wahrlich eine schlechte Anweisung, wie dieser Maßstab anzulegen sei. Die anständigen menschlichen Verhaltensweisen, zu denen Haeckers Buch an manchen Stellen ermutigen mag, sind dem geschichtlich wirksamen Christentum jedenfalls nicht näher verwandt als

[10] Haecker, ibid., S. 84.

der ärgsten Häresie. Mit dem Einwand, daß es nicht so sehr auf die Stellung zu den Menschen als zu Gott ankomme, mit diesem dem Gläubigen vielleicht naheliegenden Gedanken ist es nicht besser bestellt als mit den soeben bestrittenen Meinungen, zu denen er gehört.

Die der Haeckerschen Geschichtsauffassung sachlich entgegengesetzte Ansicht, die einen überirdischen Sinn der Geschichte leugnet, ohne dabei wie der positivistische Pseudophilosoph das Verständnis »für die unzerreißbaren Zusammenhänge des Ganzen und aller Teile«[20] zu verlieren, wird von Haecker kaum berücksichtigt. Der »reinliche Atheist«, sagt er, sei »eine durchaus aristokratische Erscheinung«[21], jedoch gehöre seine Überzeugung »natürlich« zu einer »Afterart von Theologie«[22]. Nach dieser Behauptung, die Haecker mit dem sonst von ihm bekämpften Max Scheler gemeinsam ist, soll jeder Kampf gegen die von ihnen verkündigte religiöse Ansicht schon deshalb eitel sein, weil dann notwendig irgendein zeitliches Gut als höchstes an die Stelle Gottes gesetzt werde – Macht, Ruhm, Geld, Genuß. Trotz des Scharfsinns, den Theologen immer schon auf dieses Argument verwandten, trifft es zwar historisch auf den Bürger zu, der sich zur Religion wie zum Geist überhaupt im Grunde gleichgültig verhält, auch auf den »modernen Tatmenschen«, diese Haecker besonders verhaßte Spezies. Gegenüber dem seiner selbst bewußten Materialisten bleibt es jedenfalls eine leere Versicherung. Die jeweils gegen die Kirche erstrebten Zustände müssen noch lange nicht verdinglicht und verewigt werden. Vor dem Götzendienst bewahrt die Gemeinschaft mit den wirklichen Interessen der gefesselten Menschheit und die Schärfe des dialektischen Denkens gründlicher als der Gehorsam gegen die Kirche, mag dieser dem heute verbreiteten Gehorsam gegen sogenannte Führerpersönlichkeiten auch wesentlich überlegen sein. Die Aftertheologie scheint uns weit eher in der Theologie selbst zu bestehen, sofern diese die Idee der höchsten Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit zum Herrn der Geschichte degradiert. Die unmögliche Leistung, diesen Widersinn dennoch glaubhaft zu machen, wird von der Theodizee

[20] Ibid., S. 92.
[21] Ibid., S. 15.
[22] Ibid., S. 89.

erwartet, von der Haecker sagt, daß Gott sie nicht bloß zuläßt, sondern will[23]. Aber auch Leibniz hat sich damit nur traurigen Ruhm erworben.

Es gibt die Möglichkeit, Geschichte zu begreifen, ohne den vergeblichen Versuch zu machen, sie allein durch Interpretation in einen Heilsprozeß zu verwandeln. Das Gute, das auf Grund der Theorie jeweils als möglich erscheint, Gerechtigkeit und Weisheit, sind nicht schon wirklich, solange sie noch ein Bild in den Köpfen der Menschen bleiben. Die, welche das Bild verwirklichen wollen, brauchen es keineswegs zum Gott zu machen; sie wissen vielmehr, daß auch dieses Gute, wenn es einmal verwirklicht ist, eine Geschichte hat und vergehen wird. Die endlichen Ziele, für welche die Kämpfer und Aufklärer aller Zeiten in den Tod gegangen sind, gleichen deshalb, weil sie nicht ewige sind, noch lange nicht dem Tod, wie Haecker meint. Sie unterscheiden sich vom Tod gerade durch die kurze Spanne Glück, für welche die Kämpfer gestorben sind. Diese haben sich nicht vor der höheren religiösen Mathematik gebeugt, nach der unter dem Aspekt der Unendlichkeit ein qualvolles und ein genußreiches Leben einander gleich und nichtig sind. Als gleich galten ihnen vielmehr die Objekte des herrschenden Unrechts. Sie haben sich selbst aufgegeben, damit andere leben sollten.

Im Gegensatz zu ihnen war es dem Materialisten des bürgerlichen Alltags und dem gläubigen, selbst zum Martyrium bereiten Katholiken stets gemeinsam, daß ihr Handeln wesentlich auf das Wohl der eigenen Person bezogen war. Die Vorstellung der ewigen Seligkeit der frühen Christen wie auch der Masse der späteren unterscheidet sich zwar der Dauer, aber weitaus weniger dem Inhalt nach von den irdischen Zwecken der Weltkinder. Deshalb gehen beide Haltungen in denselben Personen oft eine ausgezeichnete Verbindung ein, und auch die Kirche überhaupt pflegt auf der Seite des größeren Eigentums zu stehen. Der kindliche Glaube, den Haecker verbreitet, hat in der Weltgeschichte nicht selten den naiven Überbau einer unmenschlichen Wirklichkeit gebildet. Dabei gehört es zur Größe und Weisheit des Katholizismus, den Gedanken der Ewigkeit nicht völlig zu verdünnen und von mate-

[23] Ibid., S. 85.

riellen Wünschen abzulösen, wie es bei protestantischen Richtungen die Regel ist. Wenn jedoch die materialistische bürgerliche Praxis in gewisser Weise die Wahrheit der Theologie darstellt, so sind in der von Haecker abgelehnten materialistischen Theorie, die eben dieser Praxis den Spiegel vorhält, die theologischen Motive nicht einfach vergessen, sondern aufgehoben. Diese Kritik der Religion nimmt freilich die theologische Hypostasierung des abstrakten Menschen dadurch zurück, daß sie den Gottesbegriff aus bestimmten historischen Verhältnissen entwickelt. Sie versteht diese vom Glauben beseelte und geheiligte Abstraktion als ein Ergebnis der gesellschaftlichen Dynamik. Indem die Menschen, so lehrt sie, sich nicht mehr vornehmlich als Herren und Sklaven, sondern als Freie gegenübertreten und das Leben des Ganzen sich vermittels des Tausches erneuert, setzen sie ihre Tätigkeiten, ihre Arbeitsprodukte, sich selbst einander gleich und gelangen so zu der Vorstellung des Menschen überhaupt, das heißt des Menschen ohne Zeit und Ort und ohne bestimmtes Schicksal, die im Gottesbegriff der Neuzeit vollzogen ist. Wirklich sind die zu dieser Form des gesellschaftlichen Lebens verbundenen, geschichtlich bestimmten Menschen, also die Subjekte jener Abstraktion, die das gesellschaftliche Sein nur ungenau, eben abstrakt reflektiert; wirklich ist nicht ihr hypostasierter, verewigter Inhalt. Nicht jede Gedankenstruktur, jeder Zusammenhang der Erkenntnis ist ein gesellschaftlich bedingter Schein; der Gottesbegriff der letzten Jahrhunderte, zu dem auch Haeckers Vorstellung gehört, erweist sich jedoch als gebunden an eine vergängliche Form des gesellschaftlichen Seins. Aber die hier angedeutete Theorie und alle darin eingeschlossenen psychologischen und sonstigen Hypothesen hindern nicht im geringsten daran, die christliche Ideologie als einen entscheidenden kulturellen Fortschritt gegenüber heidnischen Religionsformen zu betrachten, noch wird durch sie gar die Wahrheit und Tragweite der Gedanken, die sich mit dem Christentum verbunden haben, verkleinert und verhüllt. Im Gegenteil. Indem die Ideen der Auferstehung der Toten, des Jüngsten Gerichts, des ewigen Lebens als dogmatische Setzungen negiert sind, wird das Bedürfnis der Menschen nach unendlicher Seligkeit ganz offenbar und tritt zu den schlechten irdischen Verhältnissen in Gegensatz.

Es trifft nicht zu, daß der theoretische Materialist, ähnlich wie der bürgerliche, vergängliche Güter als absolute setzen muß. Er weiß nur, daß der Wunsch nach Ewigkeit des Glücks, dieser religiöse Traum der Menschheit, unerfüllbar ist. Der Gedanke, daß die Gebete der Verfolgten in höchster Not, daß die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, daß die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und daß die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebensowenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaren Begriff. Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen, enthält die Logik das Gesetz, daß ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre? Der Irrtum, daß »diese kleine Erde ein vorher bestimmter Raum und in der Unzahl der Sterne ein auserlesener und privilegierter Stern ist«, dieser fromme Glaube, den Haecker wieder einmal durch Aussagen der »modernen Astronomen« und »auf Grund von Erfahrungen« erhärtet sieht[24], entspricht einer Sehnsucht, die auch Atheisten verstanden haben. Alle diese Wünsche nach Ewigkeit und vor allem nach dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit und Güte sind dem materialistischen Denker mit dem religiösen, im Gegensatz zur Stumpfheit der positivistischen Haltung, gemeinsam. Wenn dieser aber bei dem Gedanken, der Wunsch sei ohnehin erfüllt, sich beruhigt, so ist jener von dem Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen durchdrungen, das die einzige wahre Antwort auf die unmögliche Hoffnung ist. Entgegen Haeckers Ansicht braucht er nicht in Wahnsinn zu verfallen, wenn auch eine metaphysische Trauer in den Schriften der großen Materialisten zu spüren ist. Die Lust, um die es im materialistischen Denken wesentlich zu tun ist, trägt schon als Phänomen das Bewußtsein der Vergänglichkeit und die Bitterkeit des Endes an sich. Dieses Wissen gehört zu ihrem Wesen. Die Empörung über das sinnlos geschmälerte Leben der Mehrzahl aller Menschen, die Affinität von Hedonismus und geschichtlicher Parteinahme hat in der Er-

[24] Ibid., S. 138.

fahrung von der Unwiederbringlichkeit des Glücks ihren Ursprung.

Die Frage, warum ein Verhalten zur Welt, dem auch das Gute seinem Wesen nach mit einem Negativen behaftet erscheint, nicht in Verzweiflung umschlägt, dieses psychologische Problem, das Haecker *a priori* abtut, wird weniger durch die Analyse des Atheismus als durch den Nachweis zu lösen sein, daß die Fähigkeit zur Lust nicht an die egoistische Seelenverfassung der meisten Religiösen gebunden ist. Die psychologische Struktur, von der aus Haecker, im Widerspruch zu bestimmten Seiten seines Werks, das Ausharren in der materialistischen Theorie für unmöglich hält, bildet einen freilich verbreiteten Spezialfall, der, wie wir glauben, einmal aufhören wird, natürlich zu erscheinen. Wenn nicht nur der »Massenwahn und -wahnsinn«[25], durch den nach Haeckers wahrem Wort heute die Erfahrung des irreparablen Vergehens bei den Völkern übertönt und abgedichtet wird, sondern auch der Trost der Religion seine Kraft verliert, also mit dem Eintritt von Zuständen, die der Legenden entraten können, fiele gewiß nur der gesellschaftliche, nicht auch »der natürliche Grund der Schwermut, der Melancholie, die im Menschen ist«, hinweg. Aber nicht nur, daß dieser natürliche Grund, der Tod, unter Verhältnissen, in denen die Zwecke des Einzelnen – anders als in der Konkurrenzgesellschaft – im Ganzen aufgehoben wären, seinen Anblick veränderte: er vermöchte, der religiösen und nichtreligiösen Ideologien entkleidet, die Solidarität alles Lebendigen grenzenlos zu steigern. Der religiöse Glaube an die Neuerschaffung der Welt nach ihrem Untergang[26] geht im Bekämpfen der Schwermut um eine Spanne zu weit.

[25] Ibid., S. 118.
[26] Ibid., S. 22.

Gedanke zur Religion[1]

(1935)

Im Gottesbegriff war lange Zeit die Vorstellung aufbewahrt, daß es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen. Aus der Unzufriedenheit mit dem irdischen Schicksal schöpft die Anerkennung eines transzendenten Wesens ihre stärkste Kraft. Wenn die Gerechtigkeit bei Gott ist, dann ist sie nicht im selben Grade in der Welt. In der Religion sind die Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generationen niedergelegt.

Je mehr aber im Christentum das Walten Gottes mit dem diesseitigen Geschehen in Einklang gebracht wurde, hat sich dieser Sinn der Religion verkehrt. Schon dem Katholizismus galt Gott in bestimmter Hinsicht als Schöpfer der irdischen Ordnung, der Protestantismus führte den Weltlauf geradewegs auf den allmächtigen Willen zurück. Dadurch wird nicht nur das jeweilige irdische Regiment mit dem Scheine göttlicher Gerechtigkeit verklärt, sondern diese selbst auf die faulen Verhältnisse der Wirklichkeit heruntergebracht. Das Christentum hat in gleichem Maße die kulturelle Funktion, Idealen Ausdruck zu verleihen, eingebüßt, wie es zum Bundesgenossen des Staats geworden ist.

Die produktive Gestalt der Kritik am Bestehenden, die sich in früheren Perioden als Glaube an einen himmlischen Richter geäußert hat, ist gegenwärtig das Ringen um vernünftigere Formen des gesellschaftlichen Lebens. Aber ähnlich wie die Vernunft sich nach Kant trotz ihres eigenen besseren Wissens des Wiederauftauchens bestimmter erledigter Illusionen nicht erwehren kann, bleibt auch seit dem Übergang der religiösen Sehnsucht in die bewußte gesellschaftliche Praxis ein Schein bestehen, der sich zwar widerlegen, jedoch nicht ganz verscheuchen läßt. Es ist das Bild vollendeter Gerechtigkeit. Diese kann in der Geschichte niemals

[1] Die hier aus thematischen Gründen eingefügte Reflexion trägt in der *Zeitschrift für Sozialforschung* den Titel ›Nachbemerkung‹. [Der Herausgeber]

ganz verwirklicht werden; denn selbst wenn eine bessere Gesellschaft die gegenwärtige Unordnung abgelöst und sich entfaltet haben wird, ist das vergangene Elend nicht gutgemacht und die Not in der umgebenden Natur nicht aufgehoben. Es handelt sich daher auch hier um eine Illusion, um ein Sich-Aufspreizen von Vorstellungen, die wahrscheinlich mit dem primitiven Tausch entstanden sind. Daß jedem das Seine zuteil werden muß und jeder ursprünglich ein gleiches Recht auf Glück mitbringt, ist die Verallgemeinerung ökonomisch bedingter Regeln, ihre Steigerung ins Grenzenlose. Aber der Antrieb zu diesem gedanklichen Hinausgehen über das Mögliche, zu dieser ohnmächtigen Rebellion gegen die Wirklichkeit gehört zum Menschen, wie er geschichtlich geworden ist. Nicht etwa die Ablehnung dieses Bildes unterscheidet den fortschrittlichen Typus Mensch vom zurückgebliebenen, sondern die Erkenntnis der Grenzen seiner Erfüllbarkeit.

Soweit der autoritäre Staat in einen historischen Kampf mit der Religion zu treten scheint, handelt es sich wesentlich um Fragen der Konkurrenz, der Gleichschaltung oder der Ablenkung. Die gegenwärtigen Verhältnissen angepaßte Bürokratie übernimmt und reorganisiert den alten ideologischen Apparat, an dem die Kirche ihren Anteil hatte. Wenn es dabei auch nicht ohne Härten abgeht, muß die Kirche schließlich doch einsehen, daß vom Fortbestand der Grundzüge des heutigen Systems ihre eigene soziale Stellung abhängt. Würden jene verändert, hätte die Kirche alles zu verlieren und nichts zu gewinnen. Ihre Stellung beruht auf dem Glauben, daß absolute Gerechtigkeit nicht bloß ein von den Menschen entworfenes Bild, sondern wirklich eine ewige Macht sei; auf seine Verbreitung würde aber eine künftige Gesellschaft verzichten.

Es ist eine vergebliche Hoffnung, daß die aktuellen Diskussionen in der Kirche Religion erwecken werden, wie sie in ihrem Anfang lebendig war; denn der gute Wille, die Solidarität mit dem Elend und das Streben nach einer besseren Welt haben ihr religiöses Gewand abgeworfen. Die Haltung der Märtyrer ist nicht mehr das Dulden, sondern die Tat, ihr Ziel nicht mehr ihre eigene Unsterblichkeit im Jenseits, sondern das Glück der Menschen, die nach ihnen kommen, und für das sie zu sterben wissen.

Der bloße geistliche Widerstand ist ein Rad im Getriebe des

totalen Staats. Die wahre Nachfolge, zu der manche Christen heute wieder aufgerufen werden mögen, führt nicht zur Religion zurück. Jenes Bild jedoch, für dessen Verbreitung weder Macht noch Ansehen diesseits oder jenseits zu gewinnen sind und zu dem das zunehmende Bewußtsein der Vergeblichkeit gehört, mag enttäuschten Gläubigen reiner vor der Seele stehen als der eitlen Selbstgenügsamkeit, die im vergangenen Jahrhundert die Religion übersah oder aus wohlverstandener Absicht tolerierte.

Die Menschheit verliert auf ihrem Wege die Religion, aber dieser Verlust geht nicht spurlos an ihr vorüber. Ein Teil der Triebe und Wünsche, die der religiöse Glaube bewahrt und wachgehalten hat, werden aus ihrer hemmenden Form gelöst und gehen als produktive Kräfte in die gesellschaftliche Praxis ein. Und selbst die Maßlosigkeit der zerstörten Illusion gewinnt in diesem Prozeß eine positive Form und wandelt sich in Wahrheit um. In einer wirklich freiheitlichen Gesinnung bleibt jener Begriff des Unendlichen als Bewußtsein der Endgültigkeit des irdischen Geschehens und der unabänderlichen Verlassenheit der Menschen erhalten und bewahrt die Gesellschaft vor einem blöden Optimismus, vor dem Aufspreizen ihres eigenen Wissens als einer neuen Religion.

Drucknachweise

Alle Aufsätze dieses Bandes, mit Ausnahme der Arbeit über ›Autorität und Familie‹, sind in der *Zeitschrift für Sozialforschung* erschienen:

Bemerkungen über Wissenschaft und Krise	Jahrgang I, Leipzig 1932, Doppelheft 1/2, S. 1 ff.
Geschichte und Psychologie	Jahrgang I, Leipzig 1932, Doppelheft 1/2, S. 125 ff.
Materialismus und Metaphysik	Jahrgang II, Leipzig 1933, Heft 1, S. 1 ff.
Zu Henri Bergsons ›Les deux sources de la morale et de la religion‹	Jahrgang II, Leipzig 1933, Heft 1, S. 104 ff.
Materialismus und Moral	Jahrgang II, Paris 1933, Heft 2, S. 162 ff.
Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften	Jahrgang II, Paris 1933, Heft 3, S. 407 ff.
Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie	Jahrgang III, Paris 1934, Heft 1, S. 1 ff.
Zu Bergsons Metaphysik der Zeit	Jahrgang III, Paris 1934, Heft 3, S. 321 ff.
Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie	Jahrgang IV, Paris 1935, Heft 1, S. 1 ff.
Zum Problem der Wahrheit	Jahrgang IV, Paris 1935, Heft 3, S. 321 ff.
Autorität und Familie	Veröffentlicht als ›Allgemeiner Teil‹ des Sammelbandes *Studien über Autorität und Familie*, herausgegeben von Max Horkheimer, Paris 1936.
Zu Theodor Haeckers ›Der Christ und die Geschichte‹	Jahrgang V, Paris 1936, Heft 3, 372 ff.
Gedanke zur Religion	(in der Zeitschrift unter dem Titel ›Nachbemerkung‹): Jahrgang IV, Paris 1935, Heft 2, S. 307 f.

Inhalt des zweiten Bandes

Max Horkheimer wurde 1895 als Sohn eines Fabrikanten in Stuttgart geboren. Für den kaufmännischen Beruf bestimmt und ausgebildet, bestand er 1919 als Externer das Abitur, promovierte 1922 im Hauptfach Philosophie bei Cornelius, habilitierte sich 1925 mit einer Arbeit über Kants Kritik der Urteilskraft und wurde 1930 Ordinarius der Sozialphilosophie und Direktor des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt am Main. Das Institutsprogramm umfaßte unter seiner Leitung vor allem analytische Studien zur Theorie der Gesellschaft.
1933 emigrierte Max Horkheimer und errichtete Zweigstellen zunächst in Genf, später an der Ecole Normale Supérieure in Paris, schließlich an der Columbia Universität in New York, wohin ihm seine Frankfurter Mitarbeiter folgten. In der von ihm herausgegebenen *Zeitschrift für Sozialforschung* setzte Horkheimer die Veröffentlichung seiner theoretischen Arbeiten fort. 1936 publizierte er die unter seiner Leitung entstandenen *Studien über Autorität und Familie*, 1949 bis 1950 die ebenfalls von ihm edierte Serie *Studies in Prejudice*, die Ergebnisse repräsentativer Untersuchungen über die gesellschaftlichen, psychologischen und historischen Grundlagen des Rassenvorurteils in verschiedenen Schichten der Bevölkerung enthalten. 1947 folgten *Eclipse of Reason*, im selben Jahr die zusammen mit Theodor W. Adorno verfaßte *Dialektik der Aufklärung*.
Nach seiner Rückkehr nach Frankfurt im Jahre 1950 errichtete Max Horkheimer aufs neue das Institut. Von 1951 an war er für zwei Jahre Rektor der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität. Von 1954–1959 bekleidete er neben der Frankfurter noch eine Professur in Chicago. 1955 erhielt er die Goethe-Plakette, 1960 wurde er Ehrenbürger der Stadt Frankfurt. Seit 1960 beschäftigt er sich neben seinen früheren Aufgaben noch theoretisch und praktisch mit Fragen der politischen Bildung.

Alfred Schmidt wurde 1931 in Berlin geboren. Nach dem Abitur in Rotenburg/Fulda studierte er zunächst Geschichte, englische und klassische Philologie an der Universität Frankfurt am Main, später Philosophie (als Hauptfach), Soziologie und Anglistik. Seine Dissertation über das Thema *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* ist 1962 innerhalb der *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* als Buch erschienen. Weitere Veröffentlichungen: *Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie*, 1963; *Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus*, 1965; *Henri Lefébvre und die gegenwärtige Marx-Interpretation*, 1966; Herausgeber einer zweibändigen Feuerbach-Ausgabe, 1967; *Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie*, 1968; *Existential-Ontologie und Historischer Materialismus bei Herbert Marcuse*, 1968. Mitherausgeber der Reihe *Kritische Studien zur Philosophie*. Zur Zeit arbeitet er an einer größeren Studie über das Konstitutionsproblem in der materialistischen Dialektik.